Die Religiosität des Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen

---

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

genehmigt von der Philosophischen Fakultät der

Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

von

Käte Fuchs

aus Rönnebeck (Unterweser).

Tag der mündlichen Prüfung: 18. Februar 1932.

Tag der Promotion: 8. Februar 1935.

Referenten:

Prof. Dr. J. Petersen.
Prof. Dr. A. Hübner.

Mit Genehmigung der Fakultät kommt hier nur der erste Teil der Arbeit zum Abdruck. Die ganze Arbeit wird in der „Palaestra“ bei Mayer & Müller, G. m. b. H., Leipzig, erscheinen.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Weimar.
Druck von G. Uschmann.

Vorwort.

Die großartige Neuschaffung unseres Deutschen Reiches unter dem Gesichtspunkt nationaler Bindung und volkhafter Gemeinschaft hat auch für die großen Deutschen früherer Jahrhunderte unser Interesse erneut. Grimmelshausen gehört mit seinem Traum von künftiger deutscher Größe und Herrlichkeit im besonderen zu den Ahnherren bewußt nationaler Gesinnung, weil ihm dieser Glaube trotz der Schrecken und Wirren des großen Krieges erwuchs. Mit der Frage nach seiner Religiosität betreten wir den innersten Kreis seines Erlebens, und so will denn auch die Arbeit in erster Linie den Wert auf das Persönliche legen. Die umfangreiche Quellenarbeit ist in diesem Sinne stets von den persönlichen Möglichkeiten der Entlehnung und Beeinflussung ausgegangen und hat ihre Ergebnisse immer wieder an ihnen kontrolliert. Die grundsätzlich verwässerten, von ihrer ursprünglichen Wertbeschaffenheit weit entfernten Begriffe schienen sich mir nur durch eine psychologisch fundierte Methode gänzlich zu lösen. Ich habe mich bemüht, innerhalb des persönlichen Rahmens die Grenzpfähle weit zu stecken und die Abhängigkeit des Dichters von den bedeutenden religiösen Strömen seiner Epoche aufzuzeigen. Die geistesgeschichtlich-literarische Fixierung einer Dichterpersönlichkeit läßt sich nur vornehmen, wenn die persönlichen Kräfte bereits eindeutig herausgestellt und klar umrissen sind. So habe ich denn bewußt darauf verzichtet, Grimmelshausens Stellung innerhalb der Literatur seiner Zeit von seinen religiösen Anschauungen her in Angriff zu nehmen.

Mit der Problemstellung und der Denkweise des Dichters in festgelegten konfessionell bedingten Begriffen ergab sich die Notwendigkeit einer grundsätzlich theologisch gerichteten Analyse. Ich habe versucht, sie in den einzelnen Abschnitten

nach den gleichen Gesichtspunkten vorzunehmen, um auf diese Weise den Charakter der Einheitlichkeit weitgehend zu wahren.

Die in engerem Sinne für das Problem in Frage kommende äußerst geringe Literatur wird an geeigneten Stellen Beachtung finden.

Der Staats- und Universitätsbibliothek Berlin sowie der Auskunftsstelle deutscher Bibliotheken bin ich für die oftmals schwierige Beschaffung der Bücher zu Dank verpflichtet, vor allem aber danke ich meinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor Julius Petersen die Anregung zu der Arbeit und in jeder Weise reiche sachliche Förderung.

Rönnebeck (Unterweser), im Juli 1934.

Käte Fuchs.

Sigelverzeichnis.

Borcherdt: Grimmelshausens Werke, hsg. Hans Heinrich Borcherdt, Bongs Klassiker-Bibliothek, 3 Bde. (4 Teile), Leipzig 1921.

Keller: Der abentheuerliche Simplizissimus und andere Schriften von H. J. C. v. Grimmelshausen, hsg. Adelbert Keller, 4 Bde., Stuttgart 1854 ff.

Staatskram: Dess aus dem Grabe der Vergessenheit wiedererstandenen Simplizissimi Staatskram ... dritten und letzten Theils ... Nürnberg 1684.

E. Kal.: Des Abentheuerlichen Simplizissimi Ewig-währender Kalender ... Nürnberg 1670.

Kal.: Glücklicher und Unglücklicher Selzamer und Notabler ganz neuer Europäischer Wunder-Geschichten-Calender ... auf die Jahre 1671, 1673, 1675 (Germanisches Museum Nürnberg). (Der Kalender auf das Jahr 1672 ist im Augenblick in der Frankfurter Stadtbibliothek nicht auffindbar.)

A. D. B.: Allgemeine deutsche Biographie, Leipzig 1884.

Dt. Vjschr.: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte, hsg. Paul Kluckhohn und Erich Rothacker, Halle.

Z. f. D.: Zeitschrift für Deutschkunde, hsg. A. Hofstetter und H. A. Korff, Leipzig und Berlin.

Migne: J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series latina.

Inhalt.

Seite

Einleitung: Chronologische Forschungsergebnisse . . 1—3

I. Teil: **Wurzeln und Vorläufer.** . . . . . 4—48

1. Kapitel: Aegidius Albertinus . . . . . 4—39

Spanische Askese S. 9. — Jesuitismus S. 17. — Quietistische Mystik S. 22. — Synthese der drei Strömungen in Albertinus S. 32.

2. Kapitel: Die religiösen Elemente des pikarischen Romans . . . . . 39—48

Mateo Alemans Gusmann S. 40. — Freudenholds Fortsetzung des Gusmann S. 42. — Justina Dietzin Picara S. 42. — Lazarillo de Tormes S. 44. — Das Somnium des Pseudo-Moscherosch S. 45.

II. Teil: **Gott und Welt in Grimmelshausens Schriften.**

1. Kapitel: Gott und Welt im Satyrischen Pilgram . . . . . .

Gottesbegruff S. — Teufel S. — Mensch S. Sünde S. — Nosce te ipsum S. — Staat S. Kirche S. — Krieg S.

2. Kapitel: Gott und Mensch in den übrigen Werken . . . . . .

Gottesbegriff S. — Teufel S. — Theodizee S. — Gnade S. — Mensch S. — Sünde S. — Seele S. — Entwicklung S. — Nosce te ipsum S. — Reue S. — Strafe S. — Seligkeit und Verdammnis S. — Tod S. — Erinnerung und Betrachten S. — Imatio Christi S. — Willen S. — Naturgesetz S. — Demut und die Reihe der Tugenden S. — Leiden S. — Beispiel S. — Der Bekehrte und die doppelte Lösung S.

3. Kapitel: Welt und Kirche in den übrigen Werken . . . . . .

Welt S. — Glück S. — Diesseitsfreude S. Stellung zur Frau S. — Krieg S.

Kirche und Priester S. — Verfallsidee und Chiliasmus S. — Biblizismus S. — Toleranz S.

Geschichte S. — Natur S. — Allvorstellung S.

Zusammenfassung . . . . . .

Anhaug (Entlehnungen) . . . . . .

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550816_0110

Einleitung.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, eine Definition des Begriffes Religiosität ganz im allgemeinen zu geben. Mit der Problemstellung unseres Themas rücken wir von vornherein in die Gebiete der christlichen Religion, und vollends der konfessionell gebundene, mit engen Fäden an mittelalterliche Denkformen geknüpfte, größtenteils unter der kirchlich stark gebundenen Landbevölkerung lebende Wirt zum „Silbernen Stern" oder Schultheiß zu Renchen ist kaum anders als von christlichen Voraussetzungen aus zu verstehen. So wird es sich als notwendig erweisen, mit den Gedankengängen von Gnade und Vorsehung, Sünde und Bekehrung an ihn heranzugehen und den sich bald als katholisch erweisenden Dichter mit den seit dem Mittelalter herrschenden scholastischen Systemen zur deutlicheren Klärung der Begriffe in Beziehung zu setzen. Religiosität will, der Wortbedeutung nach, den Hauptakzent auf das Persönliche legen, das aus einmaligen Umständen und individueller Veranlagung erwachsende Erleben, das Einzelschicksal. Um die eigensten religiösen Kräfte des Dichters wird also die Untersuchung kreisen, ihre wurzelhafte Abhängigkeit von den religiösen Potenzen seiner Epoche, die persönlich bedingte Verschmelzung individueller Zeitelemente und ihre konfessionelle Gebundenheit aufzeigen. Im Satyrischen Pilgram, dem Erstlingswerk, werden wir diese Elemente im Rohstoff gleichsam dumpf und unentwickelt erkennen, in den übrigen Werken macht sich ihre Trennung deutlich bemerkbar.

Im Sinne dieser persönlich fundierten Richtlinien wenden wir uns zunächst dem biographischen Material zu. Die Forschungsergebnisse für unsere Fragestellung sind gering. In Gelnhausen wird Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen Anfang der zwanziger Jahre des 17. Jahrhunderts von protestantischen Eltern geboren. Sein Vater war, wie aus der späteren Trauungsurkunde des Dichters hervorgeht, dort an-

sässig und übte das Bäckergewerbe aus. Da nach der „Reformation unnd Polizey Ordnung der Stadt Geylnhausen“ von 1576 nur Lutheraner als Bürger aufgenommen wurden [1]), ist es sehr wahrscheinlich, daß er in seinem Elternhause unter protestantischem Einfluß gestanden hat. Auch die Gelnhauser Stadtschule, die er vermutlich vom Ende der zwanziger Jahre ab 4 bis 5 Jahre besucht hat [2]), vermittelte ihm den gleichen Geist. An erster Stelle stand hier, von einem lutherischen Theologen geleitet, der Religionsunterricht, daneben die 3 Elementarfächer und Latein, auf das großes Gewicht gelegt wurde. Wie aus der „Polizey Ordnung“ hervorgeht, scheint sich der Unterricht eng an die Bestimmungen der Confessio Augustana und die Apologie angelehnt zu haben, jeder „sectirer oder verachter Gottes“ wird ängstlich abgelehnt. Welchen religiösen Einflüssen Grimmelshausen nach der Plünderung der Stadt im September 1634, die ihn wahrscheinlich aus seiner Heimat vertrieb, ausgesetzt war, liegt im Dunkel, wie sein ganzes Leben in dieser Zeit, das vielleicht in äußerst unsicherer und sporadischer Weise aus seinem Hauptroman erschlossen werden kann, ohne daß eine Garantie für tragfähige Behauptungen gegeben ist. Erst Sommer 1639 wieder ist Grimmelshausen mit ziemlicher Sicherheit als Musketier des neu angeworbenen Schauenburgischen Regiments in Offenburg nachzuweisen [3]). Diese Truppen standen wie der Festungskommandeur Hans Reinhard von Schauenburg in kaiserlichen Diensten und somit auf katholischer Seite. Auch während der folgenden Jahre bleibt er vermutlich in Offenburg, anfangs noch als Soldat, dann als Schreiber in der Regimentskanzlei, mit Sicherheit kommt er diesem Amt seit dem 20. Januar 1645 nach. Dokumente, die Genaues über seine Konfession während des Aufenthaltes in dieser Stadt aussagen, sind nicht erhalten. Über die Zeit vom 5. Mai 1647 bis zum 24. Juni 1648 fehlen

---

[1]) Könnecke: Quellen und Forschungen zur Lebensgeschichte Grimmelshausens, hsg. Scholte, Weimar 1926, I, S. 138.

[2]) Ebenda I, S. 138, 139; II, S. 207 ff.

[3]) Ebenda I, S. 333 ff.

außer einer Taufeintragung vom 15. Februar 1648 die Nachrichten vollständig. Schon seit 1645 befindet er sich bis zum Kriegsende in den Diensten des Obristen von Elter in Wasserburg, der ebenfalls auf kaiserlicher also katholischer Seite steht. Im Offenburger Kirchenbuch findet sich dann der Eintrag über seine am 30. August vollzogene Trauung mit Katharina Henninger[4]). Die Urkunden dieser katholischen Pfarrei stammen zweifellos auch aus katholischen Händen und gewährleisten somit den inzwischen erfolgten Übertritt des Dichters zur alleinseligmachenden Kirche. Daß Grimmelshausen in den Nachkriegsjahren von Hans Reinhard, Claus und Karl von Schauenburg Schaffnerdienste übernimmt und innerhalb dieses Amtes sogar Heiligenpfleger der Schauenburgischen Familienkapelle St. Georgii[5]) in Gaißbach wird, sichert die Glaubensänderung auch für die folgende Zeit. Und schließlich wird er nach der zweijährigen Schaffnertätigkeit bei dem katholischen Arzt Dr. Küeffer aus Straßburg auch seine Stellung als bischöflich-straßburgischer Schultheiß in Renchen von 1667-76 seinem Festhalten am katholischen Glauben verdanken. Aus dem dürftigen Quellenmaterial, das nur eine recht einseitige und rein formale Auswertung für die Konfessionszugehörigkeit des Dichters zuläßt, ist eins mit Sicherheit festzustellen: Grimmelshausen ist Konvertit gewesen. Aber ob überhaupt der protestantische Geist in ihm lebendig gewesen ist, ob diese andere Religion wirklicher Gesinnungsänderung entsprach oder einen Kompromiß an äußere Gegebenheiten darstellt, kann von hier aus nicht geklärt werden. In dieser Hinsicht müssen wir von einer Analyse seiner Werke alles erwarten.

---

[4]) A. Bechtold: J. J. Christ. von Grimmelshausen und seine Zeit, Heidelberg 1914, S. 63.

[5]) Könnecke II, S. 18 ff.

I. Teil:

Wurzeln und Vorläufer.

1. Kapitel: Aegidius Albertinus.

Schon bald zeigt sich, daß bei diesem Dichter, der ja kein Denker war mit einem festgebauten System, das grundlegende Verständnis der Feststellung seiner Erlebnis-Voraussetzungen erwächst. Sie liegen hier verborgen in den Charakteren der Menschen, in ihren äußeren Widerständen und Schicksalen. Aber sie sind nicht deutlich herauszulesen, denn sie lehnen sich in ihren feinen Verästelungen nicht an eine festgelegte Anschauung an, sie enthalten vielmehr Motive und Kräfte mehrerer religiöser Bewegungen jener Zeit, aber auch diese nicht in ihren wurzelechten Fassungen, sondern abgeschwächt oder mit neuem eigenartigen Erleben reichlich verbunden. Mit dem Erkennen ihrer Ursprünge lichtet sich das Dunkel, zeigen sich Schwerpunkte und ordnen sich die Widersprüche auf natürliche Weise. Aus diesem Grunde mag man mir gestatten, weit auszuholen.

Selbst dem oberflächlichen Betrachter der Werke unseres Dichters wird ihre Haupttendenz in die Augen springen: die Absicht zu belehren, an Beispielen aus dem Leben, aus der Geschichte zu zeigen, wie der Mensch zur Seligkeit, dem Ziel jedes Sterblichen, gelange. Die Wahrheit, in „süßen Pilullen" verborgen, soll den, der sie zu begreifen versteht, aufrütteln zu dem Kampf gegen seine Sünden und ihn anfachen zur Bekehrung. Das rückt Grimmelshausen von vornherein in die Reihe der Erbauungsschriftsteller. Die Absichten und Problemstellungen teilt er mit ihnen, wenn auch seine Werke völlig andere Dimensionen annehmen. Der Gedanke an eine Beeinflussung durch die Andachtsliteratur liegt nahe. Aus dem Kreis ihrer Schriftsteller ist es nur einer, der, von ihm selbst einige Male erwähnt, sein Vorbild ge-

wesen sein kann [1]), wie mir scheint: Aegidius Albertinus. Es wird sich später Gelegenheit zu eingehender Begründung geben. Um die Wende des 17. Jahrhunderts erscheinen seine Übersetzungen [2]) aus dem Spanischen, Italienischen, Französischen, Zusammenstellungen aus den Sammelwerken des Vinzenz von Beauvais und eigene Arbeiten. Die viele Seiten umfassenden Bände sind alle mehrfach aufgelegt. Grimmelshausens Kenntnis des „Hirnschleiffer" decken umfangreiche Entlehnungen im Sat. Pilgram [3]) auf, und mit der Schrift Guevaras: „Contemptus vitae aulicae" scheint er ausgiebig vertraut gewesen zu sein. Das ist bei der ungeheuren Verbreitung der Werke dieses spanischen Hofpredigers kaum verwunderlich. Sie gehören nach ihrer Eindeutschung durch Albertinus zu den meistgelesenen Schriften des Jahrhunderts; noch Lessing kündigt in der Berliner Zeitung vom 21. 8. 1751 eine neue Übersetzung eben des „Contemptus" an.

Aegidius Albertinus taucht 1593 in München auf als Hof-

---

[1]) Borcherdt IV, S. 327, 343 wird der „Hirnschleifer" erwähnt. — Staatskram III, S. 18 wird das „Traktätlein von den vier letzten Dingen des Menschen" erwähnt, das Albertinus aus dem Französischen übersetzt hat. Es ist eine Schrift des Hofpredigers Pierre de Besse († 1639): „De quatuor hominum novissimis". Das Original aufzufinden ist mir nicht gelungen. Die Übersetzung des Albertinus muß hier gemeint sein, denn es ist die einzige, die aus dem Französischen ins Deutsche unternommen ist. Grimmelshausen kann das Buch kaum gekannt haben, denn seine Anspielung hier ist falsch und scheint aus dritter Hand zu stammen. Die bekanntlich aus Guevaras „Contemptus vitae aulicae et laus ruris" entlehnten Kapitel 23 und 24 des Simplizius, Buch V, weisen auf Kenntnis der Albertinus-Übersetzung. — „Hirrnschleiffer", München 1664. — „Zwey schöne Tractätl, dern das eine Contemptus vitae aulicae . . ." München 1598.

[2]) Neben geringfügigen Erwähnungen des Albertinus in der neueren Barockliteratur beschäftigen sich grundsätzlich nur 3 Aufsätze mit ihm: Reinhardstöttner: Jahrbuch für Münchner Geschichte 1888, II, S. 1 ff. — Liliencron: A. D. B. S. 217 ff. — Derselbe: Einleitung zu „Lucifers Königreich und Seelengejaidt", Deutsche Nationall., Bd. 26.

[3]) Der Traktat von „d. Priestern / und derselben Würdigkeiten . . ." und „Von der Schönheit . . ." S. 57 ff. und 52 ff. sind fast vollständig dem „Hirnschleiffer" entnommen; s. den Text im Anhang.

kanzlist in den Diensten des bayrischen Herzogs Wilhelm V. Seine Familie läßt sich in Deventer nachweisen, und er ist dort vermutlich 1560 geboren. Über die Auswanderung und seine Erziehung ist nur bekannt, daß er ein Zögling der Jesuiten gewesen, zwar nicht in ihren Orden eingetreten ist, aber, wie seine Bücher über jesuitische Missionserfolge in China und Japan zeigen, ihm seine Anhänglichkeit bewahrt hat. Bis 1596 bleibt er Hofkanzlist und tritt ein Jahr später mit der gleichen Beschäftigung in die Dienste des Herzogs Maximilian. Seit 1601 bezeichnet er sich als Bibliothekar. Seine umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit beginnt früh, und man gewinnt bald den Eindruck, daß die meisten Arbeiten um des Geldgewinns willen geschrieben wurden. Der reiche Kindersegen, den ihm seine 1593 eingegangene Ehe bescherte, wird ihn dazu gedrängt haben. Bald reicht es zu dem Kauf eines Hauses durch den großen Absatz seiner ersten 18 Schriften. Doch reißen seine Gesuche um neue Gehaltsaufbesserungen nicht ab, auch der Selbstverlag seiner Bücher vermag nicht seinen Ertrag zu steigern. Erst die Erhöhung seiner Stellung zum „Hof- und geistlichen Ratssekretär“ (zuerst 1613) gewährt seine ökonomische Sicherstellung. Am 9. März 1620 wird sein Tod verzeichnet. Die Zahl seiner Schriften beläuft sich auf 52[4]). Die Fülle dieser Produktivität — in knapp 19 Jahren (seit 1599) 52 durchschnittlich 1000 Seiten füllende Bände — läßt eine wenig selbständige Vielschreiberei vermuten. Neben 6 französischen, 4 italienischen sind es 22 spanische Übersetzungen, davon allein 9 aus Guevara. Neben einigen weiteren schon erwähnten Zusammenstellungen jesuitischer Missionserfolge

---

[4]) Ein nahezu vollständiges Verzeichnis seiner Arbeiten findet sich in der Einleitung Liliencrons zu „Lucifers Seelengejaidt“ S. VIII ff. Einige Ergänzungen: S. X. Fons vitae et consolationis ist aus Pedro de Ribadeneyra übersetzt nach einem mir aus Breslau zugänglichen Exemplar von 1600. Es fehlt die Angabe des Buches: Das Reich Gottes, das ist: Ein wolgebandter richtiger ... weg, auff welchem alle Christgläubige zur ewigen Seligkeit gereichen ... mögen ... München 1615 (U. B. Breslau).

nach Briefen und Berichten ist die Zahl der eigenen Schriften äußerst gering, und auch diese sind noch größtenteils aus Sammelwerken zusammengestellt. „Der Welt Tummel- und Schauplatz[5]) stammt aus dem „Speculum naturale" des Vinzenz v. Beauvais, des um die Mitte des 13. Jahrhunderts am Hof Ludwigs des Heiligen lebenden französischen Dominikanermönchs, das er vielleicht auch durch zweite oder dritte Hand überliefert bekam. Die „Hauspolizey"[6]) sucht die gleiche Anlehnung, sie entspricht inhaltlich dem Buch VII des Speculum doctrinale des Vinzenz, und Buch XII des gleichen Werkes deckt sich mit „der Kriegsleuth Weckuhr"[7]). Auch „Lucifers Seelengejaidt"[8]) ergibt sich als ein Teil des Speculum Morale. An diesen Feststellungen Liliencrons[9]) bleibt nur eins beachtenswert: Die Tendenz zur Anlehnung an die Scholastik. Aber das wissenschaftliche Interesse, dem die Quellen dienten, ist bei Albertinus grundsätzlich verlassen, seine Absicht liegt in der Popularisation dieser von der Kirche anerkannten Lehren. Aufklärung des Volkes und Zurückleitung zu dem goldenen Zeitalter der Kirche ist sein Ziel. Und eben dieser reaktionäre Geist ist es auch, der ihn zu den Asketen und Mystikern Spaniens führte, dem Land, das die bedeutendsten religiösen Bewegungen jener Zeit umschloß und im Gegensatz zu Frankreich (Frau v. Guyon hat wegen ketzerischer Verdächtigungen zweimal im Kerker gesessen, während Philipp II. kurz entschlossen für die Hl. Therese ein päpstliches Breve erwirkt [1580] und die Ausbreitung ihres Ordens sichert) ungehindert zum Ausreifen kommen ließ. Die neuscholastischen Bestrebungen, die die Grundlage dieser spanischen Theologen ausmachen, stimmen mit den eigenen Ansichten überein.

---

[5]) Der Welt Tummel- und Schau-Platz ... durch ... Albertinum colligirt ... München 1612.

[6]) Haußpolizey ... durch ... Albertinum verteutscht. München 1602.

[7]) Der Kriegßleut Weckvhr. München 1601.

[8]) Lucifers Königreich und Seelengejaidt. München 1616.

[9]) Liliencron S. II ff.

Damit verbindet sich der Hang des Volksschriftstellers zur Praxis, zum Handgreiflichen, Tendenzen, die ihm schon als Jesuitenschüler bekannt sein mußten. Der Grundzug der Erfahrung, der der Mystik eigen ist, und die aktiven Momente innerhalb der quietistischen Mystik insbesondere machen seine Eindeutschung gerade dieser Schriftsteller zu keinem Problem. Daß er sich aus ihnen in erster Linie die Volksprediger heraussuchte, liegt im Sinne des Gesagten. So übersetzt er die Werke des düsteren Asketen Guevara, des Hofpredigers Karls V., aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, die Arbeiten des Augustiners Alonso de Orozco, des Nachfolgers Guevaras am Kaiserhofe, der sowohl in der Familie seines Dienstherrn wie auch im Volke so bekannt und beliebt war, daß man 1591 bei seiner Aufbahrung Leitern an die Fenster der Kirche stellen mußte, um den Herbeigekommenen einen letzten Blick auf ihren geliebten El Santo de San Felipe[10]) zu ermöglichen. Auch der feurige franziskanische Volksprediger Franciscus de Osuna schien ihm zur Übersetzung geeignet, der strenge Askese mit mystischer Kontemplation glücklich verbindet, und dessen Schriften in ihrem Streben nach Volkstümlichkeit häufig an Trivialität grenzen, der leidenschaftliche Kanzelredner Juan de Avila, und Pedro de Ribadeneyra, der Freund und Biograph Loyolas. So sind denn auch seine wenigen selbständigen Schriften ein Konglomerat von asketischen, jesuitischen, mystischen Gedanken geworden. Die schon nicht immer mehr aus den originellen Quellen der Mystik fließenden, sondern volkstümlich abgewandelten religiösen Ströme dieser Volksprediger werden bei ihm noch weiter verwässert und lassen bei seiner sich häufig wiederholenden, trockenen Schreibweise ihre Wurzeln kaum noch erkennen. Um seinen Einfluß auf Grimmelshausen deutlich zu machen, bedarf es einer genauen Analyse seiner Gedanken und Vorstellungskomplexe. Zugunsten der klareren Durchführung möchte ich hier den umgekehrten Weg

---

[10]) Nach Pfandl: Geschichte der spanischen Nationalliteratur, Freiburg 1929, S. 173.

der eigenen Vorarbeit einschlagen und mit der Analyse eben dieser Wurzeln beginnen.

Ich möchte mich dabei aus mehreren Gründen auf die spanischen Einflüsse beschränken. Sie scheinen vom inhaltlichen Gesichtspunkt aus die ausschlaggebenden zu sein. Aber auch Albertinus selbst hat es vermutlich mit besonderer Neigung zu den religiösen Männern jenes Landes gezogen. Obwohl er seine Übersetzertätigkeit mit einem französischen Werk beginnt und 1601 seine erste italienische Arbeit überträgt, wendet er sich lange Jahre ausschließlich den Spaniern zu. Die Eindeutschung spanischer Schriften umfaßt weit über zwei Drittel seiner gesamten Übertragungsschriftstellerei. Außerdem scheinen die Beziehungen des eben gegründeten Jesuitenordens (27. Sept. 1540) zum Mutterlande eng gewesen zu sein, und schließlich ist es wiederum Spanien gewesen, das den stärksten Strom religiösen Lebens in seinen Grenzen barg und das Interesse der religiös bewegten Kreise aller Länder anzog. Die Gegenreformation in Spanien, die während der Ära Philipps II. ungeahnte Ausdehnung annimmt, erstrebt die Wiederbelebung der Scholastik: der Aquinate und seine Vorgänger, deren Lehre der Papst auf dem Tridentinum zur Autorität erhob, werden die Beleber der im letzten Jahrhundert stark verflachten Kirche. Sie bilden den Hintergrund für Jesuitismus und Quietistik, die bedeutendsten religiösen Ströme der Gegenreformation, und die Innehaltung scholastischer Gedankengänge wird auch in den asketischen Erbauungsbüchern angestrebt. Diesen drei Bewegungen innerhalb der religiösen Kräfte Spaniens wenden wir uns zu, denn aus ihnen hat Albertinus seine Vorbilder genommen.

Die Askese[11]), neu aufgeblüht unter dem Druck der religiösen Verwirrung in Europa, dem Entsetzen vor dem deutschen Ketzer, den Glaubenskriegen und Verfolgungen in Frankreich, Blut- und Mordszenen in England, bereitet den beiden anderen den fruchtbaren Boden. Bei der Aufhellung

---

11) Die Anwendung der Bezeichnung Askese für diese historisch begrenzte Epoche sei mir gestattet.

ihrer Grundprinzipien halten wir uns in erster Linie an Guevara, dem Albertinus sein Hauptinteresse zuwandte. Von Antonio de Guevaras Leben sind nur wenige Daten bekannt: er war Mitglied des Cisterzienser Ordens, Bischof von Quadix und Hofprediger Karls V., sein Tod fällt in das Jahr 1544 [12]). Schon während seiner Lebenszeit werden seine Werke einzeln und zusammenhängend gedruckt, bis zum Ende des 16. Jahrhunderts mehrfach aufgelegt, und noch 1644 erscheint eine Gesamtausgabe in 3 Bänden. Er ist zugleich Hofmann und Kleriker mit stark humanistischen Interessen und verbindet dementsprechend in seinen Schriften kirchlich-ethische Ideale mit höfischen Formen, aufgezeigt und bewiesen mit Hilfe antiker Autoren und kirchlicher Autoritäten. Er vertritt innerhalb der uns hier gesetzten Grenzen die asketische Haltung am reinsten, seine Beziehungen zur Mystik sind äußerst gering, denn diesem rationalen Volksschriftsteller hatten die feineren Empfindungs- und Gedankenkomplexe der quietistischen Mystik kaum etwas zu geben. Francisco de Osuna, Juan de Avila und Pedro Malon de Chaide dagegen, in weit geringerem Maße von Albertinus herangezogen, erwachsen auch auf asketischem Boden, weisen aber kräftige Verbindungen mit den ekstatischen Gottsuchern auf. Der erste, Mitglied des Franziskanerordens, zieht früh die Aufmerksamkeit der Lehrer auf sich wegen seiner besonderen Begabung für asketisches Schrifttum. Volkstümlich ist der Ton seiner 6 Teile des Abecedario espirituel, aus dem Albertinus einen Abschnitt übernommen hat. Es ist eines der wenigen Werke, die die Hl. Therese eifrig gelesen und während ihres ganzen Lebens in ihrer Zelle aufbewahrt hat. Juan de Avila ist ein bedeutender Kanzelredner jener Zeit, von unbändigem Eifer getragen, für seine Kirche Seelen zu gewinnen, ein lebhaftes Beispiel des gegenreformatorischen Fanatismus. Auch für ihn ist Popularität das hervorragendste Charakteristikum. Und auch Pedro Malon de Chaide will in seinem „Libro de la conversion de la Magdalena“ ein für breite Volksschichten

---

[12]) Vorrede in „Epistolas“ (Madrid 1673/74) und „Contemptus“.

bestimmtes Erbauungsbuch geben, in dem er in Anlehnung an mystische Erlebnisart die Bekehrung der Maria Magdalena umdeutet in das Verhältnis der Seele zu Gott.

Der Gottesbegriff der asketischen Erbauungsschriften zeigt scholastische Züge. Sie sind hier von jeder theoretischen Denkweise gelöst und ins Praktische umgebogen, dem geringsten Vermögen zugänglich. Barmherzigkeit ist Gottes Hauptmerkmal. Obwohl sein Zorn über unsere Sünde groß ist, überwiegt dennoch seine Barmherzigkeit dem reuigen Sünder gegenüber[13]). Ja, er wird viel mehr erzürnt, wenn man ihn für streng und unbarmherzig hält, als wenn man sich gegen ihn versündigt. Mit seiner großen Barmherzigkeit löscht er die Sündenzahl aus, schneller „als ein brennendes Fewer etwa ein Flachs verzehren möcht". Wie sie stets mit dem persönlichen Akzent aufgefaßt wird, so wird auch die Sünde als persönliche Beleidigung Gottes empfunden. Aus dieser wohlwollenden Haltung des Schöpfers dem Menschen gegenüber ergibt sich seine Güte, mit der er ihn nicht nach dem harten Gesetz der Vergeltung von Schuld und Strafe mißt, sondern seinen guten Willen anerkennt. Was der Mensch ihm seinerseits schenken kann, ist die Liebe; alles was er aus diesem Gefühl heraus tut, lobt den Schöpfer. Das ist der Anspruch Gottes an sein Geschöpf: ihn loben und ihm dienen. Denn er hat für ihn seinen Sohn geopfert und ihn so dem christlichen Glauben zugeführt, der dem Gehorsamen das ungeheure Gut: die ewige Seligkeit und das Anschauen Gottes in seiner Herrlichkeit verheißt. Zwar wird hier nie das schuldige Maß erreicht, aber er nimmt in seiner unermeßlichen Güte den Willen für die Tat. Allerdings — verstehen können wir diesen seinen Befehl nicht, er geht über menschliches Begreifen hinaus, wie auch seine Schöpfung, Gnade und Barmherzigkeit „solche heroische und hohe Thaten" sind, „daß sie den menschlichen verstand ubertreffen / so wol auch die Englische Natur uberschreiten"[14]).

---

[13]) Speculum Religiosorum ..., München 1601, S. 103 a.

[14]) Speculum S. 253 b, 254 a, 256 b. Ich zitiere die Spanier sinn-

Der Begriff der göttlichen Gnade bleibt nur grob umrissen; sie meint ganz im allgemeinen die Hilfe Gottes, die sich dem Bußetuenden mitteilt, der sich aus eigenem Trieb von der Sünde abgekehrt hat. Der Wille des Menschen ist frei, er kann mit seinem gut und böse unterscheidenden Verstand die Gebote Gottes erkennen, denn die seinem Willen innewohnende Richtung auf das Gute entspricht genau den natürlichen Forderungen, eine Korrelation, die in der gesamten abendländischen Kirche lebendig und von Gratian in das kanonische Recht aufgenommen war[15]).

Des Menschen erste Pflicht ist: Gott zu dienen in Liebe und Demut, und er dient ihm auf die richtige Weise, wenn er ihm gehorsam ist. Gehorsam sein aber heißt: allen Begierden entsagen, nicht nach dem eigenen Willen handeln, sondern tun, was einem nicht gefällt. Es gibt keinen größeren Feind für den Menschen als seine „selbst eigne Person", die stets mit neuer Begier sich in die Freuden der Welt stürzen möchte. Das Vertrauen, das man auf die Gegebenheiten des Diesseits setzt, muß notwendig in Nichts zerfallen; das ist die größte Not des menschlichen Daseins: das ewige Suchen nach Ruhe und das dauernde Enttäuschtwerden. So scheint im letzten Grund das Leben ein „langer Todt / dann von derselben stund an wann wir geboren werden / fangen wir an zu sterben"[16]). In immer neuen Wendungen und mit unzähligen Zitaten antiker und christlicher Schriftsteller wird dieses Elend ausgemalt und realistisch dargestellt. Aber der Mensch ist schuldig, denn er hat sich im Sündenfall mit seinem freien Willen dem Bösen untergeordnet, so daß er nun „viel Herren erkennen muß, weil er einen Herrn allein nit hat erkennen wöllen". Die eine Sünde zieht die andere nach sich, und die folgenden sind die Strafen für die ersten. Nicht

---

gemäß in der Übersetzung des Albertinus; die von mir nachgeprüften Stellen zeigen keine Veränderungen, die für unsere Fragestellung von Wichtigkeit wären.

[15]) vgl. Reinhold Seeberg: Dogmengeschichte, Berlin 1930, III, S. 451.

[16]) Speculum S. 261 a, 135 a, 136 b, 258 b.

der Leib begeht die bösen Taten, der Wille allein ist schuldig. Zu seiner Besserung schickt Gott die kleineren Übel: Krankheit, Unglück, Widerwärtigkeiten und verhängt schließlich, wenn der Mensch sich gar nicht ändern will, die ewige Verdammnis. So bekommt die gesamte Welt, unter dem Aspekt der Sünde gesehen, den Charakter des Unbeständigen, Ungewissen. Wer ihr dient, Glück und Befriedigung von ihr erwartet, wird bald enttäuscht werden, denn es macht ihr Wesen aus, alles Gute ins Böse zu verkehren, sie erniedrigt die wahrhaft Frommen und erhöht die Gemeinen, die Boshaften werden anerkannt und die Friedfertigen verfolgt in ihrem Reich. Sie beherbergt in sich das Glück, das, tückisch und wankelmütig, den Menschen nur erhöht, um ihn um so ärger fallen zu lassen[17]). Das ist aller Weisheit letzter Schluß: „es ist in diser welt nichts gewissers / als das alle ding ungewiß seyen“[18]). Aber es rettet nichts heraus aus dieser Verstrickung von Sünde und Strafe, diesem Labyrinth unvorgesehener Zufälle als die Lösung von allen Gegebenheiten der Welt. Seneca wird der Prophet dieses Ideals: an die Verheißungen des Glücks hängt er nicht sein Herz, in jedem Augenblick, wenn man es von ihm verlangt, kann er sich von allem lösen, ohne daß es ihn in Verwirrung stürzt[19]). Die Ergebnisse stoischer Philosophie, die schon seit dem 6. und 7. Jahrhundert von der Kirche aufgenommen und christianisiert waren, werden von diesem humanistisch gebildeten Kleriker neu aus ihren Quellen geschöpft, denn nach den apologetischen Lehren der ersten Jahrhunderte war ja die Antike christlich, und Plato hatte von Moses die direkte Überlieferung bekommen. Es muß die Zeit genutzt werden, um dieses Ziel zu erreichen, denn der Tod kann jeden Augenblick eintreten und die Möglichkeit zur Buße und Umkehr abschneiden. Er ist das große Schreckgespenst, das immer wieder auftaucht, um die Menschen zur Einkehr zu bringen. Denn was ihm folgt, ist für die Sünder ewige Verdammnis

[17]) Contemptus S. 36 a, 36 b, 44 a ff., 46 b ff, 91 b.

[18]) Speculum S. 46 a, Contemptus S. 48 b.

[19]) Contemptus S. 33 a.

und Höllenqualen. Der Lebende kann immer noch von seinen Lastern ablassen, dank Gottes unendlicher Barmherzigkeit Vergebung erlangen und in die Seligkeit einkehren. Denn die Sehnsucht nach ihr ist die christliche Form für das menschliche Streben nach Glückseligkeit und findet sich in allen scholastischen Systemen. Wie aber geht der Weg zu ihr? Praktisch und einleuchtend wird er dargestellt. Selbsterkenntnis ist sein Anfang; das Ideal der antiken Philosophen, der Rat, den das Orakel des Apollo zu Delphi den Römischen Gesandten gab, wird das Stichwort: „Nosce te ipsum“ [20]). Die Laster und Leidenschaften, denen man frönt, müssen erst erkannt sein, bevor man sie bekämpfen kann [21]). Dann aber soll man sich von ihnen absondern, bevor sie ganz einwurzeln, böse Gesellschaft meiden und alle Gelegenheiten fliehen, die neue Leidenschaften wecken können. Die Erinnerung an Vergangenes und Zukünftiges ist das nächste Stadium. Das Betrachten der höllischen Strafen, die den Sünder nach dem Tode erwarten, das Ausmalen der himmlischen Seligkeit, die dem Büßer zuteil wird, das Bedenken, daß aus dem menschlichen Fleisch nichts anderes wird als ein „stinckendes Aas / ein unreiner verfaulter Kotsack und Speiß der Würmen“ regt Gefühl und Willen zur Einkehr an. Die Erinnerung an den Tod, an die große Güte Gottes, der seinen Sohn für die Erlösung der Menschen sterben ließ, und die Betrachtung der Leiden und der Bedürftigkeit Christi sollen dasselbe bewirken [22]). Sein Joch des Leidens und der Qual soll auch der Mensch tragen, nur so erreicht er sein Ziel. Denn er ist nichts wert „es sey dann in Christo / mit Christo / und durch Christum“ [23]). So wird durch Betrachten und Erinnerung die Liebe zu Gott wach in dem Menschen, er bereut seine Sünden, tut Buße und erlangt die Vergebung. Er sagt dem eigenen Willen ab [24]) und wird gehorsam

---

[20]) Contemptus S. 60 a, 112 a.

[21]) Speculum S. 19 b, 37 a, 160 ff., 196 a, 197 a.

[22]) De conviviis et compotationibus S. 97 a.

[23]) Speculum S. 37 a.

[24]) Ebenda S. 29 b, 30 a ff., 33 b, 87 a ff.

gegenüber dem göttlichen, der ihm im Priester, dem Stellvertreter Gottes auf Erden, entgegentritt. Aber der Weg zur vollkommenen Willensaufgabe ist lang, langsam geht die Entwicklung, Schritt für Schritt. „Gleich wie die Laster sich allgemach inn den Menschen setzen / also soll er sie allgemach von sich ablegen. Dann / wann er verhoffe sie alle mit einander von sich zuwerffen / so wirdt er doch kein einige von sich legen[25])." Seinem Nächsten gegenüber ist er voll Liebe und Nachsicht, und Demut wird seine vornehmste Tugend. Das Gebet um Gottes Hilfe auf dem neuen Wege ist sein sicherster Halt. Die Mitwirkung der göttlichen Gnade bei der Bekehrung wird als selbstverständlich angesehen, auf die Fixierung ihres Einsatzes kein besonderer Wert gelegt. So kann der Büßer ein Beispiel werden für alle noch Suchenden. Diesen Weg kann jeder einschlagen, ganz gleich in welchem Stand er lebt. Doch erreichen die Menschen nicht auf allen Stufen die gleiche Vollkommenheit. Einer steht an oberster Stelle: der Mönch, der Weltabgekehrte, der einsame Heilige. Ihm hat Gott eine besondere Gnade geschenkt, daß er ihn aus den Gefahren der Welt herausnahm und ihm den sichersten Weg zur Seligkeit wies[26]). Im Klosterleben ist weniger Gelegenheit zum Fall, kann man ruhiger und sicherer sein als in der Welt, bereut man leichter und steht man eher wieder auf. Aber nicht die Mönchstracht genügt, um die Seligkeit zu sichern, die Inbrunst der Durchführung ist nötig zum Gelingen. Das fromme mönchische Leben besteht nicht in übermäßigem Kasteien, Fasten und Vernachlässigen des Körpers, sondern in dem Maßhalten auf allen Gebieten, denn Gott, der Schöpfer von Geist und Körper, will keine unvernünftigen Ansprüche an den Menschen stellen, und ein von Nachtwachen geschwächter Körper ist für ihn kein angemessenes, sondern ein „viehisches Opffer".

Hinter diesen Gedankengängen steht, wie man bald erkennt, die teleologische Weltauffassung der Scholastik. Von Ewigkeit her besteht Gottes Weltplan, den er in seinem In-

[25]) Contemptus S. 59 b.

[26]) Speculum S. 94 b, 178 a, 244 b.

tellekt entworfen hat und den sein Wille ausführt. Er ist der Anfang jeder Handlung und der Ordner alles Geschehens. Mit diesem Willen, der sich seinem Wesen gemäß auf ein Gut, die bonitas, beziehen muß, verquickt sich die Aristotelische Liebesauffassung: jedes Streben ist Liebe. So richtet sich also der göttliche Wille liebend sowohl auf sich, der das höchste Gut ausmacht, als auf die Dinge der Welt, die mit ihm in ursächlichem Zusammenhang stehen. Da alle einzelnen Teile der Welt in einem geordneten d. h. abgestuften Verhältnis zu ihrem Beweger ihre Kräfte zur Auswirkung bringen, kommt ihnen auch diese Liebe in verschiedener Stärke zu. Die Stände der Menschen erfahren sie je nach ihrer näheren oder entfernteren Beziehung zum Schöpfer. So erklären sich immerwiederkehrende Gedanken wie „von Gott in einen Stand gesetzt werden" und die Forderung, mit diesem Stand zufrieden zu sein. Und verständlich werden nun auch Bemerkungen, die Guevara in stets neuen Abwandlungen in seinem Speculum als Grund vorbringt, um den Mönchen ihre besondere Stellung und ihre außerordentliche Verpflichtung zur Frömmigkeit ins Gewissen zu rufen: „Also / daß wir auß dem Standt / darinn uns Gott setzet / erkennen und abnemmen können / ob / und wie lieb er uns hat / ..." [27]).

Diese traditionell gebundene Auffassung schließt die Hochschätzung der Kirche ein. Christus ist der „rechte Abbt und Praelat" über die christliche Kirche; sie ist die Mutter, die dem Menschen gibt, was ihm nötig ist und ihm hilft in seinen Nöten. Sie verlangt nur seinen Gehorsam, dann will sie ihn den Weg zum Heil führen. Anerkennen soll er, was sie anerkennt und verwerfen, was sie verwirft, ihre Befehle sind Befehle Gottes, denn sie ist das Reich Gottes auf Erden [28]).

---

[27]) Speculum S. 14. Kürzlich ist dieser Gedankengang von Günther Müller unter dem Schlagwort „Gradualismus" zur Aufhellung der mittelalterlichen Weltauffassung verwandt worden. Vgl. Dt. Vjschr. II, 1924, Jahrbuch der Görres-Gesellschaft IV, 1929, S. 1 ff.

[28]) Flagellum Diaboli ... durch ... Albertinum verteutscht ... München 1602, S. 59 b.

Die zweite Wurzel, auf die sich die Albertinische Gedankenwelt zurückführen läßt, ist der Jesuitismus. Mit Ausnahme des Petrus Sanchez, der, 1526 im Toletanischen geboren, Rektor in Alcala und Salamanka war und sich unter den ersten amerikanischen Missionaren befand, dessen „libro del Reino de Dios" er übernahm, hat Albertinus keinen jesuitischen Schriftsteller übersetzt. Aber in den eigenen Werken spürt man die Wirkungen jesuitischen Geistes, den er in einer Ordensschule mit seiner übrigen Bildung eingesogen hatte. Auch hier klärt ein Aufzeigen der Besonderheiten an Loyola und seinen „Exercitia Spiritualia" seine Anschauungen [29]).

Die Entstehungsgeschichte der Exercitia ist weithin charakteristisch für ihren Inhalt. In das Jahr 1521 verlegt man allgemein die Bekehrung des Ignatius von Loyola. Nachdem er in den Kämpfen gegen die Franzosen um Pamplona verwundet worden ist, bringt er auf seinem Stammschlosse die lange Zeit seiner Gesundung zu. Zufällig gerät er während dieser Wochen an Ludolfs von Sachsen (gest. 1377 oder 1378 in Straßburg) „Vita Christi" und eine spanische Heiligenlegende. Die Liebe zu den Helden der Ritter- und Liebesromane, die bisher dem lebensfrohen Offizier als Ideale erschienen sind, weicht der Anteilnahme an dem leidenden Menschgewordenen und den Kämpfen der großen Heiligen. Der Nachklang der eben überstandenen Todesgefahr macht den Eindruck tiefer. Ein kühner Plan steigt in ihm auf: er will der Diener Christi werden, des Königs der Welt. Ein Jahr später legt er auf dem Montserrat eine große Beichte ab und macht den Abschluß mit seinem bisherigen Leben. Eine Pilgerfahrt nach dem heiligen Lande, die er plant, muß er in Manresa unterbrechen, denn die in der Hafenstadt

---

[29]) Vgl. E. Gothein: Ignatius v. Loyola und die Gegenreformation, Halle 1845. Karl Holl: Die geistlichen Übungen des Ignatius v. Loyola, Tübingen 1905/06. Heinrich Böhmer: Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu, I, 1914. Derselbe: Loyola und die deutsche Mystik, Berichte über die Verhandl. d. sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Bd. 72/73, Leipzig 1921.

Barcelona eingeschleppte Pest verhindert die Ausführung. Ein Jahr muß er sich hier aufhalten. Während dieser Zeit kommt ihm die „Imitatio" des Thomas a Kempis nahe. Schwere innere Kämpfe, Zweifel an seiner Sündenreinheit quälen ihn. Gesichte übermannen ihn im Gottesdienst, und er weiß nicht, ob sie teuflischen oder göttlichen Ursprungs sind. Häufige Beichten machen seine Schmerzen nur schlimmer. Aber schließlich fällt ihm eine Erkenntnis ein, die sich ihm schon auf seinem Krankenbett in Loyola aufgedrängt hatte: was fröhlich und zufrieden macht, ist von Gott, was betrübt und traurig stimmt, ist vom Teufel. Nun schiebt er mit festem Entschluß Zweifel und Skrupel beiseite und erlangt seine seelische Ruhe wieder. Nach und nach kommt er durch Willensübung dahin, daß ihn seine Gesichte nicht mehr von der Arbeit abhalten, sondern ihn überkommen, wenn er Zeit hat, sich ihnen hinzugeben. Sein ganzes Gemütsleben beginnt er, methodisch zu ordnen, er weint, wenn er es will, er hat Visionen, wenn er sie gebrauchen kann, er kann seine Affekte kommandieren, wie es ihm gefällt und nötig erscheint. Sein Organisationstalent findet in der eigenen Seele den geeigneten Stoff. Hier in Manresa schreibt er, anderen zur Hilfe und Nachahmung, einen Teil seiner Erfahrungen auf, die das Urelement der späteren „Exercitia spiritualia" ausmachen. So sind es nach jener ersten grundsätzlichen Umkehr in Loyola Wille und Verstand, die die Geburt des neuen Menschen herbeiführen.

Die „Exercitia spiritualia" [30]), die der Ausfluß dieser Bekehrung sind, kennzeichnen sich somit als ein Weg, sich von der Welt loszulösen und Christus zu dienen. Es liegt im Sinne der Sache, daß wir in erster Linie praktische Aufschlüsse erhalten und die Voraussetzungen, von denen aus hier gedacht wird, kaum erwähnt finden. Eine kurze Analyse der geistlichen Übungen wird ihre Tendenzen im einzelnen klarstellen.

---

[30]) Spanischer Originaltext in „Exercitia spiritualia Sancti Ignatii de Loyola", Monumenta historica Soc. J. II. Madrid 1919. Latein. Übersetzung von J. Roothan, 1855, deutsche Übers. aus dem Spanischen von Alfred Feder S. J. Regensburg 1922.

Ihre Dreiteilung in Einleitung, eigentliche Übungen und praktische Anweisungen ergibt sich zwanglos. Die Überschrift des zweiten Teils stellt die Bekehrung als leitenden Gedanken auf. Der Weg zu ihr erstreckt sich über vier Wochen ernsthafter Arbeit an sich selbst. Die Übungen der ersten Woche setzen mit der „Grundwahrheit" und „Grundlage" ein. Der Mensch ist dazu geschaffen, Gott zu dienen, ihn zu loben, ihm die schuldige Ehrfurcht zu erweisen und für die Seligkeit seiner Seele zu sorgen. Alle übrigen Dinge der Welt sind zu seinem Nutzen erschaffen, und er muß sie heranziehen zu seiner Hilfe in der Erreichung dieses Ziels, oder, wenn sie ihn hindern, sich von ihnen freizumachen suchen. Nach diesem Auftakt kommt die Mahnung zu täglicher Gewissenserforschung. Bestimmte Tageszeiten werden dafür angesetzt, systematisch eine Erkenntnis auf die andere aufgebaut, der Erfolg gebucht, graphisch dargestellt. Aus dem Betrachten der Sünde der ersten Menschen im Paradies und der eigenen wächst der Abscheu gegen sie, entsteht schließlich der Entschluß, von ihr abzulassen. Über Erregung von Phantasie, Vorstellung, Verstand zur Willensentscheidung geht der Weg. Die Vorstellung der Qualen in der Hölle und das Ausmalen der Strafen auf der Erde dienen dem gleichen Zweck. Reue soll erwachen, verbunden mit Tränen und Selbstverachtung. Dies aber ist die erste Bedingung für den Erfolg, daß jede Einzelheit eindrücklich vorgestellt wird; je besser man diese Schau versteht, um so intensiver gestaltet sich die Erregung des Gefühls, um so fester wird der Willensentschluß. Die Übungen der zweiten Woche umfassen die Betrachtung Christi, des himmlischen Königs. Seine Geburt und Lebensschicksale werden in die Erinnerung gerufen, lokalisiert und klar vorgestellt bis zur Rede jeder einzelnen Person. Der Schluß, der zur Wahl für oder gegen diesen König ermahnen soll, bringt ein letztes Aufzeigen der beiden Antipoden: Christus und Lucifer. Die Entscheidung wird vorgenommen nach verstandesmäßigen Erwägungen von Strafe und Lohn, zusammenfassenden Erinnerungen an die bisher unternommenen Betrachtungen. Wenn sich der Übende ent-

schlossen hat für den Dienst des Königs in Armut und Demut, soll er sich durch die Betrachtung der Leiden seines Herrn tiefer in seine neue Aufgabe hineinleben [31]). Die vierte Woche bringt die Betrachtung der Auferstehung, sie erzeugt Freude über die Herrlichkeit des Königs und Jubel über seine Himmelfahrt. Das Ziel, das neben der Bekehrung im Laufe dieser Wochen mit der willentlichen Vorstellung von Sünde, Schuld und Leiden Christi erreicht werden soll, ist das von Ignatius selbst verfolgte und meisterhaft geübte Ideal der vollkommenen Beherrschung der Affekte.

Man erkennt bald, daß hier mit Grundelementen der Asketen gearbeitet ist. Praktische Übungen sind hier wie dort entscheidend, durch Erfahrung gefunden und in der Anwendung erprobt. Erinnerung, Vorstellung und Betrachtung spielen bei beiden im Bekehrungsprozeß die ausschlaggebende Rolle. Aber was dort in flüchtiger Weise geraten, grob und derb umrissen war, wird hier mit psychologischem Feingefühl zerlegt und glänzend ausgebaut. Die Phantasie — bei Ignatius Gedächtnis genannt —, die bei Guevara um alte hergebrachte Inhalte kreist, wird hier vielfältig angespornt, und ihre Erregbarkeit mit komplizierten Mitteln gesteigert. Der Verstand erwägt und bedenkt, der Wille, durch Gefühle in Schwingungen versetzt, wächst zu größerer Intensität an als dort. Es ist eine Bekehrung, die mit allen planmäßig spezialisierten geistigen Kräften arbeitet, sich dem Bedürfnis jedes einzelnen anpaßt und ihn systematisch zum Ziel führt. Die asketische Forderung des „nosce te ipsum", die dort betont, aber nur grob ausgeführt wurde, wird hier weniger theoretisch hervorgehoben als lebendig gestaltet. Erst die vollkommene Beherrschung der Affekte macht die Bekehrung vollständig. Gelassen ist der, der sich von keiner „ungeordneten" Neigung beeinflussen läßt und zum Organisator seiner Leidenschaften wird, um Gott zu dienen. Es ist das Weisheitsideal der Stoa, das auch hier individuell erlebt und neu geformt vorliegt. Notwendig verzahnt sich mit dieser Ge-

[31]) Loyola: Exercitia, hrsg. Roothan, Regensburg 1855, S. 273 ff.

lassenheit die Gehorsamsforderung, die in den Exercitien kaum zum Ausdruck kommt, aber die Grundlage der Ordensregelung bildet. Nur wer die individuellen Neigungen vollkommen beherrscht, vermag sich gänzlich einem hohen Ziel unterzuordnen. Wir sehen, wie auch dieser Begriff eine psychologisch fundierte Ausgestaltung erfährt. Charakteristisch und wiederum über die Asketen hinausgehend ist schließlich die Aktivität des Willens. Taten werden verlangt, als Soldat und Offizier muß der Jesuit fähig sein, seinem König nachzufolgen und kämpfend einzutreten für die Vergrößerung des Reiches Gottes auf Erden. Hier haben die militärischen Gedankenkomplexe des Gründers in die religiösen Fragestellungen Eingang gefunden. Die Autorität der Kirche wird wie bei den Asketen in vollem Umfange gewahrt und bis zu blindem Gehorsam ausgedehnt[32]). Die rückschauende Haltung, die Ignatius mit den Asketen teilt, zeigt sich in der Hochschätzung der Scholastik. Thomas, Bonaventura, der Lombarde sind unbedingte Autoritäten. Selbstverständlich gilt auch für die Exercitia die Hochschätzung des Mönchslebens, „geistliche Orden, Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit" sind die erstrebenswerten Ziele, die Ehe hat ein minder großes Verdienst.

Der neue Ton, der in einer Vertiefung, Erweiterung und psychologischen Fundierung jener bekannten asketischen Begriffe liegt, stammt aus der Mystik. In unserem Zusammenhang bleibt es eine Frage von sekundärer Bedeutung, ob Ignatius seine Anregungen aus der deutschen oder spanischen Mystik erhalten hat[33]). Die Spezialisierung der geistigen Kräfte, ihre planmäßige Anwendung, an Hand der Erfahrung korrigiert und ausgebildet, ist stets ein Charakteristikum der Mystik gewesen. Aber während man es dort auf Seelenleben und Seelenkräfte anlegt, treten bei Ignatius Gedächtnis,

---

[32]) Loyola: Exercitia, S. 242 ff.

[33]) Böhmer vertritt Einwirkungen der deutschen, Gothein beweist Einflüsse der spanischen Mystik. Vgl. auch P. Althaus: Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur des 16. Jahrhunderts, Gütersloh 1927, S. 86.

Verstand und Wille in Tätigkeit. Er arbeitet mit den Methoden der Mystik, formt sie aber um nach seinem Wesen. Sein Weg ist nicht Ausbau und Pflege des Gefühls, sondern seine Benutzung für den Willensentscheid. Anregung des Gefühls bleibt für ihn nur Begleitumstand, nie Selbstzweck. So verschiebt sich alles in eine rationale Basis, und man wird irre gehen, wenn man die Visionen in Manresa, die alle gleich unbestimmbar sind, den kraftvollen Gesichten der heiligen Therese gleichsetzt.

Nur diese engen Beziehungen zur Mystik machen es möglich, daß schon die Schüler des Hl. Ignatius eine starke Verbindung mit dem Quietismus offenbaren. Pedro de Ribadeneyra z. B., mit Ignatius gut bekannt und vertraut, sein Schützling und Biograph, der im Dienste des Ordens auf besonderen Befehl seines Gründers nach Paris, Löwen, Padua zum Studium geschickt wird und in Belgien wichtige Ämter bekleidet, weist mehr Abhängigkeit von der Mystik als von seinem Meister auf.

Der dritte Einfluß, dem Aegidius Albertinus durch seine Übersetzertätigkeit ausgesetzt war, ist der der quietistischen Mystik. Auch hier bleibt er seinem Grundsatz volkstümlicher Schriftstellerei treu. So fallen die Werke der großen Schöpfer als Übertragungsmaterial fort — sowohl die Schriften der Hl. Therese wie auch des Johann vom Kreuz sind als Erbauungsbücher für das Volk ungeeignet —, und es bleibt ihm die Anleihe an weniger ursprüngliche Geister wie Alonso de Orozco, Pedro de Ribadeneyra, Lorenzo de Zamora, die wiederum ihrerseits ihren originellen Zeitgenossen oder Vorläufern verpflichtet sind. Alonso de Orozco [34]) stammt aus dem Städtchen Oropesa, in der Nähe von Avila, wo sein Vater Stadtkommandant war. In seiner

[34]) Vgl. hier und im folgenden Pfandl. Außerdem: E. Allison Peers: Spanish Mysticism, London 1924; derselbe: Studies on the Spanish Mystics, London 1926; J. Bernhart: Literatur zur Mystik in Dt. Vjschr., Bd. 2, 1924, S. 302; Hatzfeld: Italienische und spanische Renaissance, Jahrbuch der Görresgesellsch., Bd. 1, 1926, S. 24 ff.; Erich Seeberg: Gottfrid Arnold, Merane 1923, S. 418 ff.

Jugend gehört er zu den Tanzknaben der toledanischen Kathedrale und tritt, als er mit seinem Bruder zum Studium in Salamanca weilt, in den Augustinerorden ein. 1554 wird er von Kaiser Karl in das Amt des Hofpredigers eingesetzt, aus dem 10 Jahre vorher Guevara hinweggestorben war. Später wird er bis zu seinem Tode König Philipps II. treuer Ratgeber und Freund. In Madrid bleibt er trotz seiner hohen Stellung ein Priester und Prediger für das Volk, das ihn wie einen Vater verehrt. Albertinus übersetzt seinen „Hortus sacer“ [35]), der keines seiner grundlegenden Werke gewesen ist. Über Pedro de Ribadeneyra sind die wenigen Daten, die mir bekannt geworden sind, schon oben zusammengestellt. Auch über Lorenzo de Zamora ist nur geringes auffindbar, er gehört dem Cisterzienser Orden an und ist in Osana, einem Städtchen unfern Toledo geboren. Leicht verständlich ist er in seinen Predigten, beliebt unter dem Volk. Er ist Abt im Kloster zu Horta, sein Tod fällt in das Jahr 1614. Von seinen Schriften übertrug Albertinus „Nosce te ipsum ex hieroglyphicis ac politicis symbolis“. In unserem Rahmen interessiert nicht die Frage nach dem speziellen Gut jedes einzelnen übersetzten Schriftstellers — Albertinus hat ausgesprochen individuell ausgebaute Gedankengänge nicht entlehnt —, sondern ihr Gesamtcharakter, ihre Elemente, die sie mit Askese und Jesuitismus gemeinsam haben, und ihre neuen originell gestalteten Erlebniswerte. So liegt es im Sinne der Sache, daß auch die Produktivste dieser neuen Welt herangezogen werden muß: die Hl. Therese; aber auch auf die zwischen Askese und Mystik stehenden Schriftsteller wird dann und wann eingegangen werden müssen.

Der Gottesbegriff weist, verglichen mit dem der Asketen, kaum einen Unterschied auf. Auch hier treten die scholastischen Züge deutlich hervor. Ribadeneyra bringt sogar innerhalb seines für das Volk gedachten Buches: „Fons vitae et consolationis“ [36]) die spekulativ ausgebaute Idee des

[35]) Hortus sacer ... durch ... Albertinum ... verteutscht, München 1605.

[36]) Fons vitae et consolationis ... München 1600, S. 9 a ff.

Aquinaten von Gott als der prima causa, die die Erregerin der causae secundae ist und ihnen ihr Wesen und ihre Aktionsfähigkeit verleiht. Aber dann gerät er unbewußt wieder in franziskanische Auffassung und behauptet, die erste Ursache wirke in und mit den Dingen der Welt. Auch Orozco legt im Hortus sacer [37]) Wert darauf, im Sinne des Aquinaten die „einige essentz und wesenheit" Gottes zu betonen, seine Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit, die Schöpfung der Welt um seiner selbst willen und mündet dann ebenfalls in Betrachtungen über die causa prima ein wie Ribadeneyra. Aber diese theoretischen Gedankenkomplexe bleiben ungeformter Hintergrund, erst mit dem Aufzeigen der göttlichen Barmherzigkeit werden erlebtere Töne angeschlagen. Gott rechnet nicht nach den Werken, die der Mensch ihm darbringt, er erteilt seine Güte und Liebe, ohne die Gegendienste zu berechnen. Weil er unser Vater ist, muß er es ertragen können, wenn wir wie ungeratene Kinder zu ihm zurückkehren, denn er, der vollendet Gute, ist besser als alle Väter der Welt [38]). Ja, Gott wartet sogar auf unsere Bekehrung von einem Tag zum andern, denn er will den Menschen erretten [39]). Sünde tun heißt Gott beleidigen, ihm wehtun, ihn erzürnen. Diese Furcht vor Gott und seiner strafenden Hand, die bei den Asketen scharf ausgeführt war, wird hier geringer betont, wie auch schon die göttliche Barmherzigkeit ihren strengen Zug verloren und fast werbenden Charakter angenommen hat. Die Hl. Therese meint sogar: „Es bedarf großer Anstrengung, um diese Furcht einzuwurzeln und dieselbe eingedrückt zu behalten, obgleich, wenn wir wahre Liebe zu Gott haben, wir jene uns leicht zu eigen machen [40])." Gott ehren und ihm dienen ist auch hier die große Forderung, er, der Mächtigste, offenbart, was er will,

---

[37]) Hortus Sacer S. 130 b.

[38]) Hl. Therese: Obras ed. P. Silverio de Santa Teresa, Burgos 1922. Dieselbe: Werke, aus dem spanischen Original übersetzt von Ludwig Clarus, Regensburg 1851, II, S. 204.

[39]) Hl. Therese: Werke, hrsg. Clarus, III, S. 385.

[40]) Ebenda II, S. 269, vgl. S. 268.

und verschweigt, was er seiner Erkenntnis vorbehalten hat[41]). Er läßt das Böse in der Welt nur zu, um daraus Gutes zu schaffen und beauftragt den Teufel, Gewalt über die Seele zu bekommen, um sie zu prüfen[42]). Bis ins einzelne ist das Theodizeeproblem nicht durchdacht. Im allgemeinen wird der Teufel wie bei den asketischen Schriftstellern als ein feindliches, auf eigene Faust handelndes Element empfunden, vor dem es sich zu hüten gilt. Er täuscht die Seele und benutzt das verfeinerte Gewissen, um es unruhig zu machen über Sünden, die es nicht verschuldet hat. Die Frage der Prädestination wird kaum berührt, die strenge Vorherbestimmung von verdammt und gerettet kann in keiner Mystik eine Rolle spielen, denn die grundlegende Idee vom Seelenfünklein, das jeder Mensch besitzt, schließt die Verbindungsmöglichkeit jedes einzelnen mit Gott ein. Ribadeneyra biegt folgerichtig die doppelte Prädestination des Augustin mit oberflächlichen Erklärungen um[43]). Das legt zwar der Annahme einer himmlischen Vorsehung nichts in den Weg.

In der Anschauung des Menschen nun taucht ein Neues auf: seine Seele. Nicht als ob die asketischen Schriftsteller nie von ihr geredet hätten, Guevara ermahnt im „Mons Calvariae“[44]) die Seele eindrücklich, Christi Leiden nachzuerleben; aber sie haben sie nur in plumper Weise aufgerufen. Die Analyse ihrer vielfältigen Gefühle Christus und Gott gegenüber, ihres Gebetslebens, der Stufenfolge ihres Weges zur Vollkommenheit und zur Einigung mit Christus kennen sie nicht. Jetzt aber ist der Wert der Einzelseele erkannt, denn sie birgt in sich das Seelenfünklein „el espiritu“, das fähig ist, Christus in sich aufzunehmen. „Ich begriff

---

[41]) Hortus sacer S. 129 b; Hl. Therese III, S. 284; Flagellum Diaboli S. 72 b.

[42]) Fons vitae S. 15 b, 16 a, 67 a; Hl. Therese III, S. 259.

[43]) Fons vitae S. 113 b, 149 b, 150 a, 151 a.

[44]) Mons Calvariae, Darin die Geheimnüssen, was sich auff dem Berge Calvariae ... zugetragen ... durch ... Albertinum ... verteutscht. München 1600.

wohl, daß ich eine Seele hatte; allein die Würde dieser Seele und den, der darin wohnte, verstand ich nicht... Hätte ich damals, wie jetzt, eingesehen, daß in diesem Palästchen meiner Seele ein so großer König Platz hätte, so würde ich denselben, meines Bedünkens, nicht so häufig allein gelassen haben, sondern wohl zuweilen bei ihm geblieben sein und mich besser bemüht haben, seine Wohnung vom Schmutze rein zu erhalten. Was kann aber solche Bewunderung verdienen, als daß der, welcher tausend Welten mit seiner Größe erfüllen könnte, sich in ein so geringes einschließen lassen würde[45])?" Daneben steht die andere Erkenntnis, die ihren einmaligen Wert vermittelt: „Erinnere dich, daß du nur Eine Seele hast, nur einmal sterben mußt, nur ein einziges kurzes Leben hast und zwar eins, das besonders ist, und daß es nur Eine und zwar eine ewige Herrlichkeit gibt[46])." Und endlich hebt die Idee von der Seele als einer Schöpfung Gottes ihre Würde über alle Dinge der Erde[47]). Anklänge an diese letzten Gedanken finden sich auch schon bei den asketischen Schriftstellern, aber sie sind nicht in der gleichen Stärke auf die Einzelseele abgestimmt, und „die Güter, die es in dieser Seele geben kann", sind nicht annähernd erfaßt. Mit der Bedeutung, die die Seele nun annimmt, verschiebt sich der Lichtkegel, der bisher auf der Welt und der Sünde lag, zu ihr hin. Die dauernde Betonung der Schlechtigkeit dieser Welt wird auf ein geringes Maß reduziert, und dementsprechend wird auch ihre Unbeständigkeit nicht mehr mit dem gleichen Pathos gepredigt, obwohl die Abkehr von ihr für die Reinheit der Seele als notwendig erkannt wird. Auch das Ziel wird in etwas verrückt: es handelt sich weniger um die Bekehrung des Menschen zu Gott, als um den Ausbau dieses Werdeganges des schon Bekehrten mit allen seelischen Feinheiten. Dieser Weg umfaßt ebenfalls den dauernden Kampf gegen das eigene Selbst und die Umwelt, und es wird

[45]) Hl. Therese II, S. 210 ff.; vgl. auch III, S. 241; Hortus sacer S. 2 a, 70 a; Flagellum Diaboli S. 63 a.

[46]) Hl. Therese II, S. 53.

[47]) Das Buech der Warheit ... München 1603, S. 75 b.

hier mit demselben praktischen Prinzip gearbeitet wie bei den Asketen und Jesuiten: Denken an die Hölle, Fliehen der Gesellschaft, Lesen von heiligen Büchern, Meiden alles dessen, was nicht näher an Gott heranführt. Sich selbst demütigen, allezeit wachen, an Christi Armseligkeit denken, das soll die bösen Gedanken von hinnen treiben[48]). Es ist derselbe Weg des „nosce te ipsum", über den es auch hier geht, jemehr man sich erkennt, jemehr erlangt man die Gewalt über sich. So wird das erste Stadium der Reinigung durchlaufen: das Absterben, die Einöde. Dann erst kann die Kontemplation eintreten, die bei den einzelnen Mystikern verschiedene Stufen und Inhalte umfaßt[49]). Bei der Hl. Therese ist es der Gekreuzigte, der das Erlösungswerk Gottes an der Menschheit verkündet, bei Orozco beginnt sie mit dem Betrachten des eigenen Selbst und steigt über die Erkenntnis Gottes in seinen Kreaturen und Christo zu der Schau des Schöpfers auf, immer aber handelt es sich um die Intensität der Betrachtung, um die Begleitung des erregten Gefühls. Durch die Kontemplation macht sich die Seele gleichförmig demjenigen, den sie betrachtet. Mühsam und arbeitsreich ist dieser Weg der inneren Einkehr, aber er beschert auch in der Anschauung solcher Wahrheiten eine unendliche Freude und „Süßigkeit"[50]). Sie erzeugt die Liebe zu Gott, die ohne Erkenntnis nicht aufwachen kann, und die die notwendige Grundlage der guten Werke und Ursache alles Reinen ist, das Menschenhände in der Welt schaffen. Die Liebe zum Schöpfer schließt die Liebe zum Nächsten ein, und so kommt Orozco zu der bündigen Erklärung: „Das beschawlich leben ist nichts anders / als daß man Gott und den Nächsten liebet / und mit einem inbrünstigen Verlangen begeret, zu Gott zu kommen[51])." Die Liebe ist es, die den Willen bewegt, Gottes Dienste zu tun

---

[48]) Hl. Therese II, S. 138, 214 ff., 269; III, S. 291; Hortus sacer, S. 32 b, 45 ff., 66 b.

[49]) z. B. Hortus sacer S. 128 a.

[50]) Das Buch vom Reich Gottes S. 843, 847.

[51]) Hortus sacer S. 33 a, 83 a, 84 a.

aus freiem Entschluß. Das Bemühen jedes Menschen muß von vornherein in die Richtung gehen, den eigenen Willen mit dem des Schöpfers in Übereinstimmung zu bringen; diese Forderung bis ins äußerste zu erfüllen, verheißt die größte Vollkommenheit, die auf geistlichem Gebiet erreicht werden kann. Die Unterordnung des kreatürlichen Willens unter den göttlichen macht erst die guten Werke möglich [52]). Dieser Zug in die Praxis macht das Eigenartige der spanisch-quietistischen Mystik aus, und er schwindet selbst nicht bei der letzten Vereinigung der Seele mit Gott, die nur auserwählten Menschen jenes Jahrhunderts zuteil geworden ist. Dieses Nebeneinander von höchstem Geistesflug und praktischer Betätigungsfreude mag seinen Grund haben in der Sorge um die Echtheit der Visionen und Erlebnisse, die durch eifriges Handeln die persönliche Bestätigung erfahren. „Lasset uns nicht denken, alles sei getan, wenn wir häufig weinen, sondern lasset uns Hand anlegen an fleißiges Wirken und an die Tugenden, auf welche es besonders ankömmt [53])." Den zweiten Stützpunkt in diesem Kampfe gegen die Verblendungen des Teufels und eine weitere Verstärkung dieses harten, fast asketischen Zuges gewinnt die quietistische Mystik in ihrer Unterordnung unter den Beichtvater. Mit seiner Hilfe gelangt man in seinem Seelenleben besser voran als lange Jahre ohne ihn [54]). Er kann beurteilen, ob man seinen Heimsuchungen glauben soll. In diesem Hang zur Praxis und dem Glauben an die kirchliche Autorität schimmern deutlich die Merkmale franziskanischer Scholastik durch. Hier taucht dann auch der Gedanke von der Schönheit des tugendsamen Menschen auf, dessen Äußeres der Qualität des Inneren entspricht; und die Hl. Therese erklärt die Liebe, die man guten Menschen entgegenbringt, mit der Liebe Gottes, denn das Wohlwollen, das der Schöpfer

---

[52]) Hl. Therese III, S. 418, 269, 307, 259; II, S. 114, 228. Fons vitae S. 75 a ff., 80 a, b, 279 a. Hortus sacer S. 42 b, 44 a.

[53]) Hl. Therese III, S. 313, 358; II, S. 249.

[54]) Ebenda II, S. 170; III, S. 273, 331, 337, 357 ff., 369, 380.

dem guten Menschen gegenüber empfindet, erregt auch die Gefühle des Nächsten. Innerhalb der verschiedenen Gegenstände der Kontemplation bei den einzelnen Mystikern wird für uns noch die bei allen vorhandene, von der Betrachtung des Gekreuzigten ausgehende imitatio Christi bedeutungsvoll. Sie erstreckt sich, und das macht ihren spezifisch mystischen Charakter aus, neben der Nachahmung seiner Demut, Liebe und Gehorsam auf das Nachbilden Christi in der Seele selbst und läßt damit den Areopagiten als Wurzel erkennen [55]).

In engem Zusammenhang mit ihr steht die Auffassung von der Welt als etwas dem religiösen Leben Fremdes. Sie führt ein Dasein, das für den Frommen Verbannung bedeutet [56]). Ihre Unbeständigkeit und Unruhe werden, obwohl auch das Bild des Glücks vorkommt, weniger betont als bei den asketischen Schriftstellern, aber der Wert des Leidens in ihr wird im Sinne der tiefen und beseelten Auffassung der Nachahmung Christi innerlicher ausgedeutet. Gerade denen, die Gott liebt, schickt er Verfolgung und Schmerzen. Sie sind das Kennzeichen des wahren Frommen, und sein Entschluß zum Leiden sichert ihm den Weg zur vollkommenen Einigung mit Christus und Gott. Oftmals sind diese Heimsuchungen als Strafe von oben geschickt und mildern die Höllenpein, die weit schlimmer als irdische Schmerzen ist, für den, der sie schon hier auf Erden auskostet [57]). Die Stellungnahme zum Mönchstum ist in der quietistischen Mystik die gleiche wie bei den Asketen. Auch hier herrscht die scholastische Auffassung von der gesetzmäßigen Ordnung der Welt, von der Stufenfolge der einzelnen Stände vor, und das Ideal des beschaulichen Menschen steht wiederum an höchster Stelle. Aber besonders die Hl. Therese gibt sich, wohl unter dem Einfluß Taulers, Mühe, daneben den mit den Bedürfnissen der Welt beschäftigten

---

[55]) Hl. Therese III, S. 324; II, S. 169, 201, 239, 243. Das Bild von Braut und Bräutigam ist häufig. III, S. 329. Hortus sacer S. 15 a, 120 a, 113 a, 114 b, 116 b.

[56]) Hl. Therese II, S. 108, 137, 169; III, S. 324.

[57]) Fons vitae S. 30 a, Flagellum Diaboli S. 26 a ff.

Menschen den Mut zum Ausharren in ihrem Stand zu geben, denn es kommt ja letztlich auf Demut und Liebe an, und wie könnte es demütig sein, von dem Wege, den Gott einem verheißen hat, abzuirren auf einen anderen? Das Leben der Beschaulichen ist weit schwerer und von Gefahren bedrohter als das anderer Menschen [58]).

Der Kirche gegenüber vertritt die quietistische Mystik in Anlehnung an franziskanische Grundsätze die gleiche, demütige Haltung wie der Jesuitismus. Schon die Stellung, die der Beichtvater einnimt, erklärt ihre ungeheure Autorität. Sie verkündet den Willen Gottes auf Erden und erklärt, was man glauben soll. Sie wird abwechselnd mit der Seele als die Braut Christi aufgefaßt, die sich mit ihm vermählen wird.

Wenn wir diese drei Strömungen innerhalb der Hochflut religiöser Erregungen in Spanien noch einmal überblicken, so hebt sich neben dem Gemeinsamen das Individuelle stark heraus. Die Asketen, von der Angst um die Seele erfaßt, werfen das ganze Licht ihrer furchterfüllten Herzen auf die Bosheit des Menschen, auf seine Sünde, seinen bösen Willen und seine Sinnlichkeit, sie malen die Welt mit den schwärzesten Farben, ihre Unbeständigkeit, ihre Ungerechtigkeit, ihre Unsicherheit. Der Dualismus zwischen Gott und Welt beherrscht alles. Die Menschheit ist schlecht und zum Untergang reif, wenn nicht Buße getan wird. Fliehe die Welt, damit du deine Seele rettest! Der barmherzige Gott, der dem Sünder mit Höllenstrafen und ewiger Verdammnis seinen Ungehorsam vergilt, nimmt jeden Büßer an. Aber nutze die Zeit, morgen schon kannst du sterben! Gefühlserregungen werden angestrebt, um den Willen wachzurufen, denn nur seine Umkehr gibt die Gewähr für endgültige Bekehrung. Die Ratschläge der Erinnerung und Betrachtung Gottes, seiner Güte und Liebe sind letztlich aus der Erfahrung geschöpft und ließen sich vermutlich bis zu den gleichen Bestrebungen im 12. Jahrhundert zurückführen, etwa zu Othloh von St. Emmeran, der als einer der ersten die per-

---

[58]) Hl. Therese II, S. 155, 165 ff., 143. Buech d. Wahrheit S. 32a.

sönliche Erfahrung betont[59]). Und vielleicht liegen auch bezüglich der Betonung des Willens und der Buße Beeinflussungen des Hl. Bernhard und der spätmittelalterlichen Mystik vor, deren Werke während des Mittelalters weit verbreitet und auch in Spanien bekannt waren[60]). Der Jesuitismus, von dem Willen als dem entscheidenden Faktor im Menschen ausgehend, baut nach dem gleichen Grundsatz der Erfahrung ein System der Bekehrung aus, in dem er die wiederum aus dem gleichen Prinzip hervorgegangenen Methoden der Mystik aufnimmt, aber Verstand und Willen in erster Linie, Gefühl nur als dienenden Nebenumstand beansprucht. Die Specifika der Asketen: Welthaß und Sündenangst verlieren ihre primäre Bedeutung, aber werden, wo es paßt, in den Plan mit aufgenommen. Die quietistische Mystik endlich wird die Entdeckerin der Seele und akzentuiert von hier aus die Fragestellungen anders. Die unbeständige Welt und der sündige Mensch verlieren unter dem Aspekt vom Seelenfünklein, dem Wohnort Christi im Menschen, ihren unerbittlichen Bußcharakter. Der neu erkannte Wert der Einzelseele bringt die Bedeutung des Individuums mit sich und wird durch die psychologisch fundierte Ausgestaltung von Kontemplation und Gebet, die schon vom Jesuitismus für die Erfassung der Geisteskräfte angebahnt war, bewußt gemacht. Auch bei ihr, hier aber in echt mystischer Färbung, erwächst der Weg zu Gott aus dem Prinzip der Erfahrung. Die diesen drei Strömungen gemeinsamen Elemente ergeben sich aus ihrer grundsätzlichen Abhängigkeit von der Scholastik. Die Betonung des göttlichen und menschlichen Willens, der Liebe und Demut, der Schöpfung der geordneten Welt, der Seligkeit und Verdammnis liegen auf dieser Linie. Daneben finden sich die wohl auf gemeinsame humanistische Grundlagen zurückzuführenden Motive wie das des nosce te ipsum und der Gelassenheit.

---

[59]) vgl. Reinhold Seeberg III, S. 126. Migne 146, 139/140.

[60]) Es wäre sehr wahrscheinlich, daß auch das Bild von Christus als dem König aus der Bernhardischen Mystik stammt. Migne 182, Sermones in cantica 85, 10.

Aegidius Albertinus nun stellt sich als Vermischer dieser Strömungen dar, und jetzt wird es gelingen, seine Auffassung, die in sich kein notwendiges, sondern ein zusammengeschriebenes und verwässertes Gefüge dieser Quellen darstellt, abzuleiten. In erster Linie wird dafür der „Hirrnschleiffer" in Frage kommen, der auch zu Grimmelshausen weiterführt, daneben „Christi Seelengejaidt"[61]), „Lucifers Seelengejaidt", „Der Welt Turnierplatz"[62]), „der Welt Tummel- und Schauplatz" und die „Haußpolizey". Seinen Gottesbegriff teilt er mit allen dreien, es ist die gleiche rückwärtsgewendete Tendenz, die auch ihn beseelt, der Boden der neu erwachten Scholastik. So macht die Barmherzigkeit wiederum neben der von den Asketen übernommenen strengen Betonung des Gerichtes sein Hauptcharakteristikum aus. Mit der quietistischen Mystik spricht er von dem Anlocken des Menschen durch Gott, von seinem Entgegenlaufen und seinem Verlangen, den Menschen zu retten und ihm die Seligkeit zu verleihen. Er malt die Gerechtigkeit Gottes, die Wage, mit der er den Menschen mißt, mit realistischen Mitteln aus[63]). Den Herrn ehren, ihm dienen und ihn loben ist auch bei ihm die erste Forderung dem Schöpfer gegenüber[64]), und bei dem Offenbarungsbegriff schleichen sich schon rein mystische Betrachtungsweisen ein, wenn er von den „verzuckungen deß menschlichen Geists oder Gemüts in Gott" spricht[65]). Das Theodizeeproblem löst er wie seine Quellen in streng scholastischem Sinn: Gott ist der Erreger alles dessen, was es auf der Erde gibt, der actus purus und Ordner des Geschehens herrscht auch über den Teufel[66]). Auch hier läuft neben dieser versöhnlichen Haltung dem Bösen gegenüber die Ansicht von

---

[61]) Christi unseres Herrn Königreich und Seelengejaidt ... durch ... Albertinum ... zusammencolligiert, München ... 1618.

[62]) Der Welt Thurnierplatz ... durch ... Albertinum ... colligiert ... München 1614.

[63]) Hirnschleiffer S. 182, 184, 391, 394. Thurnierplatz S. 44.

[64]) Haußpolizey S. 135.

[65]) Lucifers Seelengejaidt S. 86.

[66]) Christi Seelengejaidt S. 421. Lucifers Seelengejaidt S. 7, 90.

dem tückischen, selbständig arbeitenden Versucher, die ihren Hintergrund in der bekannten der Apokalypse 14 sich anschließenden Auffassung vom Sturz Lucifers hat, und sicher aus mittelalterlichen Sammelwerken überkommenes Gut darstellt. Gehorchen muß er Gott auch jetzt nach der einen Auffassung, nach der anderen besteht ein immerwährender Kampf zwischen den guten und bösen Engeln um die Macht auf Erden. Der Begriff der göttlichen Gnade bleibt wie bei den Asketen undifferenziert, es wird nur ihre Mithilfe bei der Bekehrung als notwendig erkannt. Gott lenkt die Menschen nach seiner Vorsehung, er ernährt alle Kreaturen reichlich und überflüssig und auch den Menschen führt er die richtigen Wege. Dieser Gedanke wird aber nicht zur Prädestination zugespitzt, denn wie bei den Spaniern ist der Wille frei, die Verantwortung für Tun und Lassen liegt auf jedem allein [67]). Liebe zu Gott ist auch hier die Forderung des Herrn an die Menschen, ein Gedanke, der sich wiederum eng an die Lehre der Scholastik anschließt.

Mit der Auffassung vom Menschen nun vereinigt Albertinus sowohl die besonderen Tendenzen der Asketen wie auch der Mystiker. Mit der düsteren, zur Buße rufenden Haltung den Menschen und der Welt gegenüber verbindet er den Gedanken von dem ungeheuren Wert der Einzelseele. In realistischen Bildern malt er die Bosheiten des Menschen, der eigentlich für die ewige Seligkeit erschaffen ist und diese von Gott unverdient geschenkte Gnade nicht achtet [68]). Die Sünde, das Grundübel der Welt, verdirbt den Verstand und macht das ganze Leben zu einem ewigen Krieg. Die Unruhe treibt den Menschen hin und her, und selbst wenn er Buße getan und sich bekehrt hat, kann er von neuem fallen [69]). Die gleiche Sehnsucht nach Ruhe und Sicherheit geht bei Albertinus durch den Menschen, aber ihrem Suchen vermag die unbeständige Welt nichts zu bieten, in der das Glück herrscht

[67]) Hirnschleiffer S. 599.

[68]) Ebenda S. 435.

[69]) Ebenda S. 280, 560. Haußpolizey S. 167 a, Christi Seelengejaidt S. 77, 405.

mit seinen Tücken, seiner Unsicherheit und seinem Wankelmut. Dort haßt man die Guten und frohlockt über die Lasterhafften, denn in ihr sind alle Werte umgekehrt. Leid und Ungemach, das das Dasein ausmacht, fügen wir uns selbst zu durch unsere Sünde, und Hagelschlag und Unwetter, die die Früchte auf den Feldern verderben, sind Strafen von Gott und kommen nie unverschuldet [70]). Scharf werden die sieben Todsünden gegeißelt, Tanzen, Würfelspielen, Müßiggang verdammt, und so eine Satire scharfen und realistischen Stils geschaffen. Der Ruf nach Buße ist auch hier der einzige Schrei, Beständigkeit ist für den Bekehrten die größte Sorge, und schließlich endet jede Verheißung mit den Worten: „... dann wer biß an das End beharret / der wird selig ..." [71]). Daneben hat Albertinus aus quietistischen Elementen die Betonung der Seele und die Analyse ihrer Zustände aufgenommen. „Nichts ist in der Welt köstlichers / als eben die Seele eines Menschen / die gantze Welt ist nit so viel werth / als ein einige Seel ist ..." [72]) Aber ihre Bedeutung wird nicht genügend erkannt, viele gelehrte Herren sitzen im „gubernament", die alles verstehen, was zum Regimentswesen gehört, die man für „Oracula" hält, aber in Dingen, die ihre Seele angeht, sind sie „Idioten" [73]). Es gibt Eltern, die die Seelen ihrer Kinder häßlich und schändlich machen durch die Sünde, anstatt sie mit Tugenden zu zieren und zu verschönen [74]). Weh aber denen, die den Leib höher schätzen als ihre Seele, und sie um einer kurzen Wollust willen verkaufen! [75]) Gott scheint sie so wertvoll, daß er seinen eigenen Sohn den Kreuzestod erleiden ließ um ihrer Rettung willen. Im Tod wird er sie zurückfordern und ihren Wert messen, er wird sie in die Hölle stoßen oder ihr das ewige Anschauen seiner selbst gönnen. In diesem Zusammenhang taucht auch der quietistische Gedanke

---

[70]) Christi Seelengejaidt S. 77.
[71]) Hirnschleiffer S. 457, 608.
[72]) Christi Seelengejaidt S. 69 ff.
[73]) Hirnschleiffer S. 401.
[74]) Ebenda S. 325 ff.
[75]) Ebenda S. 407, 408, 409.

von der Schönheit der Seele auf, deren Tugenden durch den Leib hindurchschimmern, und die deshalb von den Menschen geliebt wird, weil Gott sie liebt. Die Tendenz zu psychologischer Differenzierung und Ausgestaltung in Anlehnung an jesuitische und mystische Seelenanalyse tritt hier überall klar heraus; daß sie sich in der gleichen genialen Weise auswirken sollte wie etwa bei der Hl. Therese, hieße von diesem trockenen, durch den Verstand bestimmten Volksschriftsteller zuviel verlangen. So wird auch weniger der Wert der Seele um des Seelenfünkleins willen betont — die Seelenvereinigung mit Christus scheint dem Gefühlsarmen weniger eingeleuchtet zu haben, obwohl er den Begriff der Kontemplation ernsthaft aufnimmt und durchführt — als wegen des rein verstandesmäßig zu erfassenden Gedankens, daß Gott seinen Sohn um ihretwillen hat sterben lassen. Die Imitatio erreicht dementsprechend nicht die gleiche Tiefe wie in der quietistischen Mystik, Demut und Leiden sind die erste Forderung, sie umfassen das Auf-sich-nehmen des Kreuzes Christi, das äußere Erdulden von Verfolgungen, das Abkehren von der Welt und ihren Lüsten [76]). Von dem Nachbilden Christi in der Seele ist nie die Rede. Der Weg zur Bekehrung bei Albertinus vereinigt jesuitische und asketische Elemente. Die Selbsterkenntnis ist auch hier das erste Stadium, das Wissen um die eigene Schuld, die Erwägung, daß man bald von Würmern zerfressen im Grabe liegen wird, weckt den Vorsatz, nicht mehr zu sündigen. Seneca wird wiederum neben den antiken Autoritäten der Verkünder dieser Gedanken, und so wird sich das humanisierende Element innerhalb der Albertinischen Schriften neben eigener in diese Richtung zielenden Bildung und Interessen aus der engen Anlehnung an seine Vorbilder erklären lassen. Betrachten und Erinnern sind nach dem nosce te ipsum nötig, um die Stufe der Bekehrung zu erreichen und in ihr zu beharren. Tägliche Erforschung, Examinieren und genaue Rechenschaft

---

[76]) Hirnschleiffer S. 104, 282, 291, 457. Christi Seelengejaidt S. 106, 108, 178, 377, 408, 511, 545.

wird geraten, das Vorstellen der Passion Christi, der Hölle und ihrer Strafen[77]). Die Wohltaten Gottes sollen eifrig überlegt und durchgedacht werden: „... wir aber sollen die Gutthaten / die wir von Gott empfangen / fleißig auffschreiben / damit wir sie offt lesen / betrachten ...“[78]). Die praktischen Ratschläge: Flucht vor der Welt, vor der bösen Gesellschaft, vor den kleinen Sünden, denn sie können allzu leicht zu großen werden, hat er mit den Spaniern gemein[79]). Auch die körperliche Askese predigt er wie sie: fasten und wachen ist eine große Hilfe zur Bekämpfung der Begierden, aber auch dies soll in Maßen geschehen[80]). In diese trockene, aus jesuitischem und asketischem Einfluß stammende Betrachtungsweise mischt sich ein mystischer Zug, wenn Albertinus von der Süßigkeit spricht, die die Anschauung der göttlichen Dinge auslöst. Das Bild von den Federn, mit denen sich die Seele schmückt, um sich aus dieser Welt in die Gebiete der Kontemplation zu schwingen, weist ebenfalls auf mystische Vorbilder[81]). Deutlicher noch wird die Anlehnung an quietistisches Erlebnisgut in der Betrachtung der Passion Christi. Hier tauchen die echt mystischen Gedanken auf von der Seele als der Braut und Christus als dem Bräutigam. Wie ein verliebter Jüngling mit Freuden zu seiner Geliebten eilt, so eilt Christus zu seiner Seele[82]). Eine große Gnade scheint es, daß sie dazu berufen wird, dem so nahe zu sein, über dessen Schönheit sich Sonne und Mond wundern[83]). Nach ihrem Tode wird sie mit ihm in den geistlichen Ehestand treten. Daß hier nicht aus ursprünglichen Quellen geschöpft wird, zeigt sich deutlich. Albertinus bleibt aus Mangel an Originalität in den alten, primitiv anmutenden, entlehnten Bildern stecken[84]).

[77]) Hirnschleiffer S. 47, 335, 365, 394, 664. Haußpolizey II, S. 110 b, 132 b, 165 b, 168 a. Christi Seelengejaidt S. 557.

[78]) Hirnschleiffer S. 22, 335.

[79]) Haußpolizey S. 120 a, 122 b, 123 a ff.

[80]) Ebenda S. 121 b.

[81]) Hirnschleiffer S. 573, 574. Christi Seelengejaidt S. 367 ff.

[82]) Christi Seelengejaidt S. 179.

[83]) Ebenda S. 618.

[84]) Ebenda S. 429.

Der leise Zweifel an der Wahrhaftigkeit solchen Erlebens läßt sich nicht beschwichtigen. Von einem Ausbau mystischer Schau kann keine Rede sein, und von der unio ist kein Atom zu spüren. Das Ziel dieser Kontemplation wird wie bei den Spaniern die Entzündung der Liebe zu Gott, mit ihr erwacht der Wille zu Änderung und Buße und allen Taten, die Gott zur Ehre gereichen. Seine Entäußerung als Kardinalforderung, die Gleichförmigkeit des menschlichen mit dem göttlichen Willen decken sich mit der Auffassung seiner Vorbilder[85]). Das Sakrament verstärkt die Wirkung der Bekehrung und erhöht die Tugenden[86]). Wer aber aus Furcht und nicht aus Liebe zu Gott Buße getan hat, kann nicht beständig bleiben, denn ihm fehlt das notwendigste: der gute Wille, der sich aus der Liebe entwickelt[87]).

Bezüglich des Mönchsideals hält sich Albertinus in den gleichen Bahnen wie seine Quellen. Wiederum liegt ihrer Hochschätzung die teleologische Weltordnung der Scholastik zugrunde. Die Welt wird zum Gefängnis und das Kloster zum Paradies gestempelt. Der Mönch ist mehr als ein König, der über Städte und Länder regiert, denn er herrscht über sich selbst und ist Herr seiner Begierden[88]).

Die Kirche hält er, seiner konservativen Tendenz entsprechend, für unbedingte Autorität, und verlangt vollständige Beugung unter ihre Bestimmungen, denn sie ist es, die dem Menschen den richtigen Weg weist, ihn rettet in der „Macht der Finsternuss“ und ihn aus allem Irrtum mütterlich heraushebt[89]). Ihr hat Christus selbst die Verwaltung des Reiches Gottes auf Erden übertragen, und sie hat er sich neben der Seele zu seiner Braut ausersehen[90]).

---

[85]) Lucifers Seelengejaidt S. 91; Hirnschleiffer S. 266, 267; Christi Seelengejaidt S. 511, 552.

[86]) Christi Seelengejaidt S. 597.

[87]) Lucifers Seelengejaidt S. 91 ff.

[88]) Haußpolizey S. 32b, 33a; Hirnschleiffer S. 568.

[89]) Der Welt Thurnierplatz S. 10; Hirnschleiffer S. 245; Christi Seelengejaidt S. 14 ff.

[90]) Diese beiden Bedeutungen der „Braut“ wechseln ab, einmal

Die kurze Analyse wird gezeigt haben, wie sehr Albertinus in seinen Betrachtungen von den Spaniern abhängig ist. Er hat keinen Gedanken, der sich nicht von dorther ableiten ließe; aber was er übernimmt, bleibt in den seltensten Fällen originell und läßt sich nur von der Wurzel her in Wert und Bedeutung bestimmen. Seine Quellenbenutzung und Motivaneignung erlaubt bedeutsame Rückschlüsse auf die Haltung seines Publikums. Man wird annehmen können, daß bei den zahlreichen Lesern — man bedenke, daß der Hirnschleiffer noch 1758 eine Neubelebung erfuhr — ein aus Askese gestimmtes und mit mystischen Empfindungen versetztes Lebensgefühl seinen Schriften entgegenkam: Untergangsgedanken, Bußgesinnung, Welthaß und Angst um die Seele innerhalb der immerwährenden Religionsstreitigkeiten und der Wirren des großen Krieges. Auch die Werke anderer Erbauungsschriftsteller lassen auf die gleichen Spannungen schließen. Jeremias Drexel (gest. 1638), Prediger am bayrischen Hofe des Kurfürsten Maximilian, Jesuit, Excerpierer und Verfasser vielgelesener Andachtsbücher hat seine von jesuitischer Gewissenserforschung getragenen Trostsprüche auf dieselben Nöte abgestimmt [91]), und auch bei dem Mystiker Daniel Sudermann finden sich ähnliche Töne von Todesängsten und Weltverachtung [92]). Der für seine Leser bedeutungsvolle Wert der Albertinischen Schriften liegt, wie der solcher Bücher überhaupt, neben dem Trost und der wirklichen Hilfe, die sie geben, in dem Bewußtmachen dieser Stimmungen und Problemstellungen bei dem kleinen Mann. Von hier aus ist die Verbindung zu Grimmelshausen bereits deutlich sichtbar, aber es bleibt noch eine andere Linie zu

---

wird die Seele, einmal die Kirche so bezeichnet. Auch in der Scholastik finden sich beide Ausdeutungen.

[91]) Jeremias Drexel: Opera omnia 1645; Sonnwend, Aurifodina, Berlin 1642; übs. v. Meichel, S. 250, 257; 14, 77, 79, 290, 295, 310, 341; 279.

[92]) Daniel Sudermann: Nachlaß liegt ungedruckt mit wenigen eigenen Schriften in der Staatsbibl. Berlin; Schöne außerlesene Figuren . . ., Straßburg 1628. Vgl. S. 145, 148, 157, 158, 205, 296, 175.

verfolgen, die wie die von Aegidius Albertinus direkt zum Dichter des Simplizius heranführt: die deutschen Übersetzungen der pikarischen Romane.

2. Kapitel:
Die religiösen Elemente des pikarischen Romans.

Grimmelshausen hat bekanntlich sowohl den „Gusman" des Mateo Aleman, 1615 von Albertinus übertragen, die dritte Fortsetzung des Martin Freudenhold (1624) und die von einem Unbekannten 1626 übersetzte „Justina Dietzin Picara genannt" oftmals benutzt[93]). Die beiden nicht reinen Vertreter der Gattung Cervantes' Rinconete Y Cortadillo, von Ulenhart unter dem Titel: „Isaac Winkelfelder und Jobst von der Schneid" übertragen, und Lazarillo de Tormes von demselben Übersetzer sind ihm auch nicht fremd gewesen[94]). Von ihnen wird nur das letztere Werk für unser Problem ergebnisreich. Ein Zurückgehen auf die spanischen Fassungen erübrigt sich, da Grimmelshausen nur die deutschen Übersetzungen gekannt hat, und außerdem die Originale weder für eine Klärung der geringen theologischen Begriffe Entscheidendes hergeben noch eine Untersuchung ihrer Wurzeln fruchtbar erscheinen lassen. Die novela picaresca, die ihren Helden, den picaro, auf der Landstraße, im Dienste eines geizigen Herrn, in der Gesellschaft von Zigeunern, Theriakkrämern und fahrendem Volk schildert, fand naturgemäß wenig Platz für Einbeziehung religiöser Probleme in ihren Fragenkreis. Die moralischen Discurse, die sowohl im Gusman wie in der Picara die Handlung verschleppen, machen einen Fremdkörper im Zusammenhang des Ganzen aus und sind bekanntlich nicht das übliche[95]).

---

[93]) Borcherdt I, S. XXIX ff., Anmerkung zu S. 9. J. H. Scholte: Zonagri Diskurs von Waarsagern, Amsterdam 1921, S. 2.

[94]) Lazarillo ist mit dem erstgenannten Werk stets zusammengebunden gewesen und wird Gri. somit zugänglich gewesen sein. Aus „Isaak Winkelfelder..." erwähnt er Borcherdt I, S. 9 den Zuckerbastl.

[95]) Vgl. dazu Historia de la vida del Buscon, 1626 des Quevedo Villegas, Übersetzung ins Deutsche 1671: Der abentheuerliche Bus-

Die religiösen Probleme, die durch die Albertinische Übersetzung des Gusman[96]) Grimmelshausen nahegekommen sind, liegen im Rahmen des bereits Festgestellten. Zur Klarstellung der Übertragung sei bemerkt, daß Albertinus den 1599 erschienenen ersten Teil des Gusman[97]) 1615 in 19 Kapiteln zusammenfaßt; den nicht von Aleman, sondern von Mateo Lujan de Sayavedra vermutlich auf gesetzwidrige Weise herausgegebenen zweiten Teil schließt er dem ersten an in Kapitel 20-61. Für den von ihm benannten zweiten Teil hat er keine Vorlage benutzt. Ebenso hat Martin Freudenhold seinen dritten Teil nach eigener Erfindung zusammengeschrieben und 1624 herausgegeben. Die von dem spanischen Autor geplante Fortsetzung ist nie herausgekommen. Rein sachlich unterscheiden sich weder die erbaulichen Kapitel noch die in den Gang der Handlung eingestreuten Besinnungsreden des Helden von den aufgezeigten Anschauungen. Wichtiger werden in unserem Zusammenhang die letzteren, weil sie sich bemühen, eine enge Verbindung mit dem Inhalt anzubahnen, während die ersteren durchaus als Teile von Erbauungsbüchern angesprochen werden können. Sie sind, wie der Vergleich Reinhardstöttners[98]) mit dem spanischen Original zeigt, größtenteils eigene Einlagen und tragen dementsprechend den bekannten Albertinischen Charakter. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese einzelnen, in die Handlung eingestreuten Überlegungen über begangene Taten eine religiöse Entwicklung darstellen sollen[99]).

---

con... Frankfurt 1671, die keinen Diskurs und kaum religiöse Elemente aufgenommen hat. Grimmelshausen kann ihn nicht benutzt haben für seinen großen Roman, der 1668 erschien. Auch für seine späteren Werke sind Einflüsse nicht nachweisbar.

[96]) Der Landtstörzer Gusman v. Alfarache... München 1616, Teil 1 und 2.

[97]) Mateo Aleman: La vida del picaro Gusman de Alfarache, Primera parte 1599 Madrid, Segunda parte 1604, Lissabon. Vgl. Rausse, H.: La novela picaresca und die Gegenreformation. Euphorion Erg. 8, S. 6 ff.

[98]) Reinhardstöttner S. 38 ff.

[99]) Gusman S. 117, 135, 183, 209, 229, 420 ff.

Sie kommen freilich oftmals unvermutet und stehen wenig im Zusammenhang mit der Charakteranlage des Helden. Sie laufen, obwohl Gusman sie selbst ausspricht, neben dem Leben des Schelmen her und können höchstens als Beurteilung des Verfassers sinngemäß erfaßt werden. So bleiben auch alle diese Gewissensregungen ohne Einfluß auf die seelische Entwicklung des Helden, da sie nicht aus seinem Wesen erwachsen. Die moralisierende Tendenz des Albertinus bleibt ungeformte Zugabe, ist niemals Erlebnis. Gusmans Lebensgang vom Küchenjungen zum Bettler, vom Theologiestudenten zum Freund der „Löffeley und Buberei" und schließlich zum Pilger nach den heiligen Landen entbehrt jeder systematischen Stufenfolge. So nehmen wie die äußeren Schicksale des picaro auch seine angeblichen Gemütserschütterungen keine Steigerung an, sondern bleiben in den typischen Redewendungen stecken. Die Erkenntnis, daß das Leben des Menschen nichts anderes sei als ein steter Krieg, daß er selbst besser gehandelt und es ihm auch besser ergangen sei, wenn er um seine bitteren Erfahrungen schon vorher gewußt hätte, daß der Mensch von Natur unbeständig sei wie Proteus, diese Gedanken kehren immer wieder. Für einen Augenblick hört er seinem Berater zu, dann verfällt er wieder dem alten Gaunertum. Planlos, ziellos. Alle dargestellten Anschauungen des Albertinus finden sich ein: Die Aufgabe des Menschen, Gott zu lieben, die Unsicherheit und Lasterhaftigkeit des Menschen, die Seele, die Braut Christi, die Welt mit ihrer Unbeständigkeit und die praktischen Ratschläge vom Meiden schlechter Gesellschaft und dem Betrachten göttlicher Dinge [100]). Buße ist aller Überlegung letzter Schluß, nur daß der Held sie nicht tut. Es hieße Albertinus zu viel vorwerfen, wenn man ihn allein für dieses unorganische Nebeneinander von pikarischem Dasein und Leben eines homo religiosus verantwortlich machen wollte. Er fand einen Teil der moralischen Überlegungen im spanischen Original vor und

[100]) Vgl. Gusman S. 262, 264; 410 ff., 435, 366, 354, 243; 117, 135, 182, 209; 332; 446; 226; 199; 34; 648; 227; 211; 518 ff.; 282 ff.; 368; 317; 360.

hat sie oftmals schärfer zusammengefaßt, aber an anderer Stelle kapitelweise Erbauungsbücherteile hinzugefügt. Seine Arbeit zeigt, daß hier kein Künstler am Werke war, und seine Bedeutung liegt nur in seiner Eindeutschung dieser bisher unbekannten Gattung.

Martin Freudenhold[101]) schlägt bezüglich der religiösen Probleme in seiner Fortsetzung keine neuen Töne an. Indem er den klugen Einfall des Albertinus, den Helden auf eine Pilgerreise ziehen zu lassen, aufnimmt, paßt er sich mit oberflächlicher Betonung der christlichen Ebene dem Wesen des pikarischen Romans, dem endlosen Herumwandern und Abenteuer-bestehen an. Auch hier wird der unsystematische Lebensgang des Helden weitergeführt, der Pilger wird zum Badestubenbesitzer und Hurenwirt, vom Betrüger zum Büßer. Wiederum bleiben die Gewissenserschütterungen und Angstzustände vor dem nahenden Gericht Gottes ohne Beziehung zum Charakter und der Handlung des Ganzen[102]), und die im letzten Drittel immer wieder eingefügten bekanntlich aus Garzonis „Piazza universale" abgeschriebenen Diskurse stehen insgesamt außer jeden Zusammenhangs mit dem Stoff. Die schließlich vollzogene Bekehrung durch Lesen frommer Bücher und Einhalten der sonst kaum wieder erwähnten Ermahnungen des Einsiedlers entbehrt jeder Überzeugungskraft. Alle religiösen Elemente bleiben wegen ihres oberflächlichen Charakters weit hinter Albertinus zurück und haben stark laienhaftes Gepräge.

Die Landstörtzerin Justina Dietzin Picara[103])

---

[101]) Der Landtstörtzer: Gusman v. Alfarache ... 3. Teil, München 1632.

[102]) Ebenda S. 10, 11, 23, 25, 28, 67, 91, 121, 457.

[103]) Die Landstörzerin Justina Dietzin Picara genand ... Frankfurt 1626. Über den Verfasser bestehen verschiedene Ansichten. In der Erstausgabe (1605) trägt das Titelblatt den Namen Francisco Lopez de Ubeda; sonstige nachgewiesene Eigenschaften des Autors passen nur auf einen Fray Andrez Perez, dem man seitdem das Werk zuschrieb.

betont von vornherein ihren lehrhaften Charakter. Nach jedem Kapitel führt sie abweichend von ihrer Vorlage eine „Lehr und Erinnerung" ein und knüpft an die vorgekommenen Episoden moralische Betrachtungen. Darstellung von Exempeln kennzeichnet die Absicht des Schriftstellers. Hier ist es das schlechte Beispiel, das Schrecken erzeugen und böse Folgen versinnbildlichen soll. Dadurch daß diese Ermahnungen nicht in den Mund der Heldin gelegt, sondern vom Autor selbst vorgebracht werden, fällt das Mißverhältnis im Charakter der Justina, das sich in den vorigen Picardien zwischen Handlung und Wollen der Helden einschlich. Man erweckt nicht den Anschein einer Büßerin und hält sich bewußt in den Bahnen pikarischen Lebens, die hier leichter und freudiger, konfliktloser und mit besserem Ausgang durchlaufen werden. Die Tragik des armen, vom Schicksal heimgesuchten Vagabunden weicht hier den Lichtseiten im Dasein des Picaro: Erfolg in Lügereien, in Diebstahl und Gaunertum. Die religiösen Belehrungen tragen allgemeines Niveau und reichen nicht in tiefe Sphären hinab. Gott erscheint als der gerechte Richter, der alle Taten entdeckt, die den frommen Menschen zu unrecht angetan werden, denn er sieht alles, was geschieht und offenbart zu seiner Zeit, was ihm gefällt [104]). Ein Anflug von Askese findet sich in der Bemerkung, daß alles, was Gott nicht hat, nicht gut sei, wie das Schlafen oder die Pracht in menschlichen Einrichtungen. Der Sündenbegriff allein ist stärker umrissen. In Parallele zu einem Flecken in ihrem Kleid, den die Heldin beweint, setzt der Autor die Flecken der Seele, die weit eher zu beweinen, aber schwerer zu entfernen sind [105]). Müßiggang ist auch hier der größte Verführer auf dem Wege zur Seligkeit [106]), und die Aufgabe des eigenen Willens wird als einzige Lösung aus der Sündennot geraten. Im Hintergrund

---

[104]) Justina Dietzin I, S. 245, 439; II, S. 84 ff., 92; 424, 426; 117 ff., 430.

[105]) Ebenda I, S. 36 ff.; II, S. 428, 477.

[106]) Ebenda II, S. 433.

scheint der Gedanke von der Vorsehung Gottes zu stehen, aber an eine systematische Durchbildung von diesem Blickpunkt aus ist nicht zu denken[107]). Diese wenigen Feststellungen werden gezeigt haben, wie oberflächlich die Lehren mit Wort und Beispiel vorgeführt werden. Es sind trübe, unbestimmbare Quellen einer laienhaften unerlebten Frömmigkeit.

Die 1617 erschienene Übersetzung des „Lazarillo de Tormes“[108]) durch Ulenhart verfolgt nicht den Grundsatz der Moral und des Exempels. Belehrende Diskurse fehlen ganz, und die wenigen in den Text eingestreuten Anklänge an religiöse Ausdeutung der Geschehnisse werden wegen ihrer geringen Spezialisierung im Zusammenhang des Ganzen nicht zum Fremdkörper. Die Berufungen auf die Vorsehung Gottes, auf das tückische Glück, die Dankbarkeit nach erfolgter Hilfe dienen nur zur Verstärkung des Tones von Elend, Hunger und Armut, der über dem Ganzen liegt[109]). Sie sind nicht Selbstzweck, sondern dankbarer Begleitumstand, der seine Wirkung nicht verfehlt. So ist weder der Sündenbegriff scharf gefaßt, noch wird er durchgehend betont, so wird von der Vorsehung Gottes gesprochen, doch wird sie nicht durchgeführt[110]). Das Glück als Urheber des Schicksals wird auch hier neben der Providenz sporadisch herangezogen. Eine Stufenfolge innerhalb der pikaresken Erlebnisse wird angebahnt, die schließlich in der glücklichen Ehe ihren unpikarischen Ausgang nehmen, aber eine innere Entwicklung ist nicht unternommen.

Was Grimmelshausen also im pikarischen Roman vorfand, war für die religiösen Fragestellungen gering. Der Gusman vermittelte ihm in seinen beiden ersten Teilen die

---

[107]) Justina Dietzin I, S. 225, 388.

[108]) Zwo kurtzweilige, lustige und lächerliche Historien, die Erste, von Lazarillo de Tormes . . . die ander, von Isaac Winkelfelder, und Jobst von der Schneid . . . Augspurg 1617.

[109]) Lazarillo S. 163, 164; 70, 134.

[110]) Ebenda S. 47, 58, 63.

Anschauungen des Aegidius Albertinus, die er schon aus seinen Erbauungsbüchern kennen konnte, aus der Fortsetzung Freudenholds konnte höchstens der Gedanke der Pilgerreise als fruchtbares Moment aufgenommen werden, und Justina Dietzin und Lazarillo bieten ihm wenig tiefgründige religiöse Einzelprobleme. Nur die Aufnahme religiöser Gedankenkomplexe in den pikarischen Roman überhaupt scheint auf Grimmelshausen einen produktiven Einfluß ausgeübt zu haben.

Schließlich bleibt noch ein Werk aus der unechten Philanderausgabe, die bekanntlich Grimmelshausen [111]) häufig benutzt hat, heranzuziehen, das S o m n i u m sive Itinerarium historico politicum [112]). Es macht in der in Frankfurt bei Schönwetter verlegten Ausgabe den sechsten und siebenten Band aus, lehnt sich eng an die echten Gesichte Moscheroschs an und geht unter seinem Namen. Auch hier beginnt der Autor seine Vorrede mit einem lehrhaften Plan. Tugenden und Laster will er zeigen „dann wie durch setzung zweier contrarien das Mittel leichtlich zu finden, eben also kan auch durch erzehlung der Laster und Sünden, der rechte Wege zu den Tugenden wol gebanet werden [113])." Es dreht sich von Anfang an alles um die Fähigkeit des Helden, in den Mönchsstand einzutreten. Viele irdische Erlebnisse treten dazwischen, Reiselust und Zufälle führen ihn auf lange Zeit von seinem Ziel ab und geben der Erzählfreude des Autors reichlich Gelegenheit, mit Satire getränkte Episoden einzufügen. Als schließlich die Ausführung des alten Plans näher rückt, steigen ihm täglich neue Bedenken auf, belehren ihn Visionen über die Arbeit des Teufels an der Welt und

---

[111]) Bechtold, A.: Zur Quellengeschichte des Simpl., Euph. XIX, S. 491 ff.; J. Petersen: Grimmelshausens „Teutscher Held", Euph. Erg. 17, S. 1 ff., 12, 14, 16. Borcherdt I, S. XXXIII.

[112]) Philander von Sittenuuald des Weitberümbten Ritters Somnium oder Itinerarium ... Teil 6 und 7. Frkft. 1646. Gri. erwähnt das Werk Staatskram S. 302, er scheint sich in der Höllenschilderung teilweise an ihn angeschlossen zu haben.

[113]) Somnium Vorrede.

über die Höllenqualen des Unbußfertigen. Aber endlich endet sein Leben im Kloster. Auch hier findet sich wie in den pikarischen Romanen kein systematischer Ausbau des äußeren Geschehens oder eine durchgeführte Seelenentwicklung, aber doch ist der Plan grundsätzlicher vom Religiösen her gefaßt, das Geschehen der Welt ist seltener Selbstzweck als dort und wird häufig unter dem Gesichtspunkt der religiösen Ausdeutung durch den Helden dargestellt. Zwar entbehrt das Werk bezüglich des Beispiels, das es aufzeigen soll, der Überzeugungskraft, denn es bleibt alles unverbunden und nicht aus dem Charakter hervorgequollen nebeneinander stehen, aber in den religiösen Fragestellungen ist es aufgeschlossener als die übrigen pikarischen Romane und persönlicher erfaßt als der Gusman. Daß es, literarhistorisch betrachtet, ein unbedeutendes Werk ist, wird für unser Problem hier nicht von Wichtigkeit. Die religiösen Gedankengänge verraten trotz ihrer Reichhaltigkeit keine Originalität. Mit Schärfe ist kein Begriff umrissen, nur die Kritik, die am Papsttum geübt wird, zeigt klaren Durchblick und festes Urteil. Es muß ein Unterschied gemacht werden zwischen den persönlichen Begierden des Papstes und seiner Amtsausübung, durch die er Christi Statthalter auf Erden ist[114]). Aber andererseits regt die Weltlust der verantwortlichen Vertreter der Kirche zur Bekehrung an, denn daß die ecclesia catholica trotz dieser Gottlosigkeit noch besteht und nicht von Gott zerstört ist, zeigt, daß er seine schützende Hand über sie hält. Vielleicht ist es sogar seine Absicht, daß er böse Vertreter der Kirche ihr Amt lange führen läßt zur Strafe der Untertanen, oder aus einem Grund, den er sich selbst vorbehalten hat[115]). Gegen diese aus überzeugt katholischer Haltung erwachsende Kritik, die wohl die Verbindung mit der Satire der echten Gesichte anstrebt, fallen die um die Bekehrung des Helden kreisenden Gedanken ab. Schon in den ersten Seiten steigt

---

[114]) Somnium I, S. 153, 161, 200, 202, 227.
[115]) Ebenda I, S. 164.
[116]) Ebenda I, S. 240.

der Plan, ins Kloster zu gehen, auf und bildet für das folgende, obwohl oft vernachlässigt, den roten Faden. Der Gottesbegriff wird durch Barmherzigkeit und Providenz geprägt: der Schöpfer wartet auf die Menschen in großer Langmut und schickt jedem einzelnen, was ihm gebührt[117]). Seine Urteile sind unergründlich, und es ist gefährlich, sich auf seine guten Werke zu verlassen und im übrigen sorglos zu sein, denn er kann verdammen und erlösen, wen er will. „Dannenhero / wer ja stehet / der sehe daß er nicht falle...[118])" Die Ideen von der Welt mit ihrer Unbeständigkeit und dem Menschen mit seiner Sünde werden kaum ausgeführt[119]). So verliert die Flucht des Helden vor der Welt ihren durch bittere Erkenntnisse vertieften Wert. Das „erkenne dich selbst" ist die erste Stufe auf dem Wege zur Bekehrung, und die Erinnerung an die Wohltaten Gottes führen weiter[120]). Das Gedächtnis wird als vornehmstes Organ des Menschen gepriesen. „Darumb lieber Philander, examinier dich selbsten...[121])" Alles zielt auf die Erregung der Liebe und des Willens ab und seine Angleichung an den Gottes[122]). Glücklich lebt Philander schließlich in seinem römischen Kloster, mit Freuden kommt er den „Gottseligen Exercitien" nach und gelobt Keuschheit und Armut, denn dies alles führt zur Seligkeit, dem erhofften Ziel. Beichte, Sakrament und Unterordnung unter die Kirche gewährleisten den Sieg. Farblos bleiben die religiösen Begriffe und wenig überzeugend die Bekehrung, aber es ist das einzige Werk unter denen, die Grimmelshausen nachweislich gekannt hat, das grundsätzlich auf einer religiösen Fragestellung aufbaut.

---

[117]) Somnium I, S. 11; II, S. 59.

[118]) Ebenda II, S. 587.

[119]) Ebenda II, S. 547.

[120]) Ebenda II, S. 76, 132.

[121]) Ebenda II, S. 547.

[122]) Ebenda II, S. 76, 94, 203; vgl. bezüglich der übrigen Begriffe, deren Erörterung hier wegen ihrer geringen Bedeutung unterbleiben konnte: I, S. 116, 359; I, S. 124; II, S. 16, 258 ff.; I, S. 59; I, S. 65; II, S. 560.

Die übrigen unechten und echten Werke Moscheroschs enthalten außer einer Bekehrung im Soldatenleben wenig christliche Elemente, die als Vorbilder für Grimmelshausen in Frage kommen könnten. So bieten auch die historischen Romane, von denen er einige zitiert und sicher auch den einen und anderen gekannt hat wie Kindermanns „Nisette", Sidneys „Arcadia der Gräfin Pembrock", der „Amadis", die „Argenis", für unsere Fragestellung nichts Wesentliches.

Plan der Fortsetzung.

Im weiteren Verlauf der Darstellung wird die Entwicklungslinie bis zu Grimmelshausen weitergeführt und eine gründliche Analyse der bei ihm sich findenden Begriffe unternommen. Vom Satirischen Pilgram als dem Erstlingswerk ausgehend, wird im einzelnen die Beeinflussung durch Albertinus und die wörtliche Entlehnung von Gedankengängen aus dem „Hirnschleiffer" festgestellt. Die Gottes-, Menschen- und Sündenauffassung und speziell der Weg zur Bekehrung mit der Forderung des „nosce te ipsum" stammt aus seinem Vorbild, und es lassen sich damit asketische und jesuitische Wurzeln freilegen. An Hand des großen Romans läßt sich dann die inzwischen erfolgte Aufnahme quietistischer Momente erkennen durch die Gestaltung eines Entwicklungsgangs, der einen wachen Sinn für die Hochschätzung der Seele und ihre Analyse offenbart. Die Courage, der Seltsame Springinsfeld und die höfischen Romane zeigen ähnliche Interessen. Die Auffassungen von Gnade, Mensch, Welt usf., die im einzelnen erläutert werden, halten sich in den Bahnen der mittelalterlichen Ansichten; die doppelte Lösung der Weltüberwindung des simplizianischen Helden wird durch die scholastische Standesauffassung erklärt. Die Verfallsidee, die in der Jupiterepisode und in der Verkehrten Welt anklingt und eine deutliche Annäherung des Dichters an humanistische Anschauungen erkennen läßt, zeigt seine innere Zugehörigkeit zur katholischen Kirche am deutlichsten. Trotz der Kritik an ihren Vertretern und einer weitgehenden Toleranz den anderen Religionen gegenüber scheint Grimmelshausen mit seinem äußeren Übertritt auch ernstlich den Glauben der alleinseligmachenden Kirche angenommen zu haben, sie hat ihm wohl wegen ihres jahrhundertelangen Bestehens die sicherste Gewähr für die persönliche Einmündung in das selige Leben gegeben.

Lebenslauf.

Am 16. Juni 1901 bin ich in Rönnebeck (Unterweser) bei Bremen geboren. Bis Ostern 1917 besuchte ich das städtische Lyzeum im nahegelegenen Vegesack und weitere vier Jahre das Oberlyzeum von A. Kippenberg in Bremen mit dem Ziel der wissenschaftlichen Abschlußprüfung und der staatlichen Unterrichtsgenehmigung für Lyzeen. Nach dreijähriger Lehrtätigkeit als Hauslehrerin in Mitteldeutschland und an einer braunschweigischen Privatschule und eineinhalbjähriger Arbeit als Privatsekretärin an einer bedeutenden Schiffswerft Bremens begann ich mit dem Universitätsstudium im Wintersemester 1925/26. Nach je zwei Semestern Aufenthalt in Marburg und Wien studierte ich an der Berliner Universität Deutsch, Religion und Englisch. Hier habe ich dann das Reifezeugnis durch eine Ergänzungsprüfung auf die humanistischen Fächer erweitert. Für meine wissenschaftliche Ausbildung bin ich in erster Linie meinem sehr verehrten Lehrer Herrn Prof. Dr. Petersen verpflichtet, außerdem den Herren Professoren D. Seeberg, Lütgert, Beth, Dr. Kluckhohn, Hübner und Wrede.